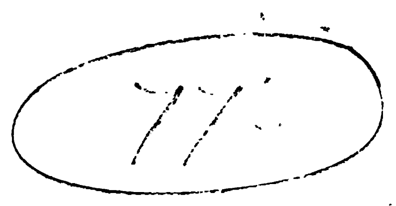
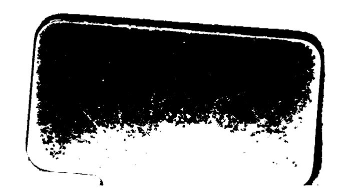
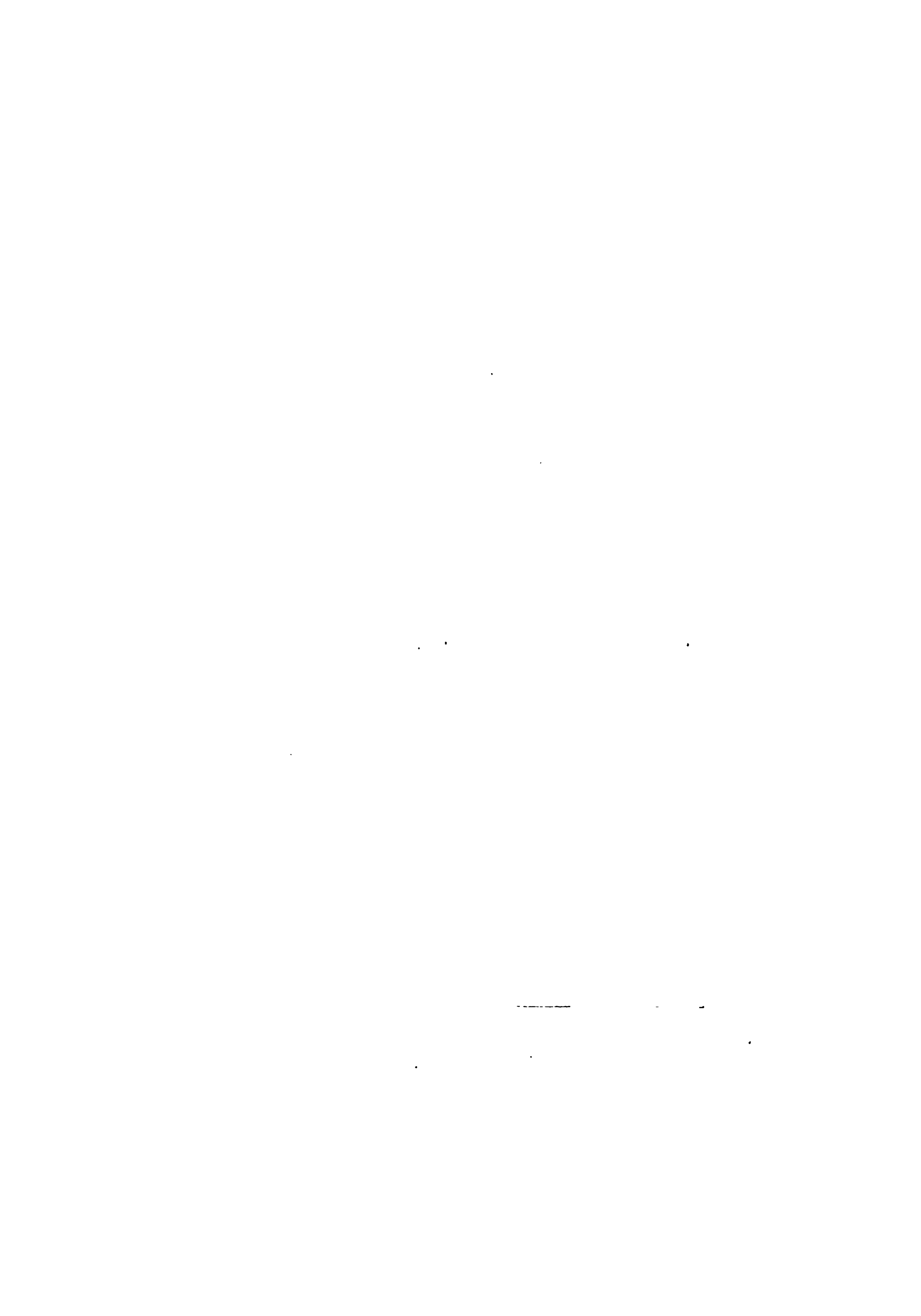








Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

1882.
Fünfundfünfzigster Jahrgang.
Erster Band.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1882.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,
begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1882, erstes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1882.

Abhandlungen.

1.

Zur praktischen Theologie.

Von

D. Paul Kleinert.

Zweiter Artikel.

Probleme der Kultuslehre.

„Diligens verbi Dei praedicatio est proprius cultus Novi Testamenti", sagt Luther am Eingange seiner Vorrede zur Auslegung der Stufenpsalmen; und die erste unter seinen grundlegenden Arbeiten zur Gottesdienstordnung schließt er mit der Bemerkung: „Die Summe sei, daß es ja alles geschehe, daß das Wort im Schwange gehe und nicht wieder ein Loren und Tonen daraus werde, wie bisher gewesen. Es ist alles besser nachgelassen, denn das Wort." [1]) Mit diesen und zahlreichen ähnlichen Äußerungen steht Luther nicht auf sich allein, sondern ist der Mund der gesamten Reformation. Nicht alle Gestalten derselben haben so sehr wie die deutsche ihre Energie im innersten religiösen Gebiete des Kirchenlebens, im Gottesdienste als der Stätte des Wortes und Sakramentes konzentriert; bei einigen ruht der stärkere Accent des Protestes wie des Neubaus auf der sozialen, ethischen Seite des Kirchenlebens. Der übereinstimmende Charakter aber aller auf dem Gebiete des Gottesdienstes ist die Herrscherstellung, die sie dem göttlichen Worte im Kultusleben der Gemeinde zuweisen.

---

[1]) Erlanger Ausg. Opera latina XIX, 161; deutsche Werke XXII, 156.

Anbetung zu sein ist die Grundbestimmung, die christlichen Kultus zusammenbindet mit allem, was Kultus heißen mag im Leben der gottsuchenden Menschheit; als gottesdienstliche im evangelischen Sinne werden die Akte der feiernden Gemeinde im Beten und Loben, Danken und Bekennen dadurch charakterisiert, daß sich in ihnen der anbetende Glaube darstellt als um göttliche Gabe gesammelt, und diese Gabe ist vorab das göttliche Wort.

Sofort stellt sich die Grundfrage: Was ist die besondere Gestalt und der Begriff des göttlichen Wortes im Gottesdienst? Denn der Begriff des *λόγος τοῦ θεοῦ* ist mannigfaltiger Gestalt. Die empirische Praxis pflegt, innerer Widersprüche unbewußt, an diesem Problem vorbeizugehen, keine Schwierigkeit in demselben zu erblicken. Und zwar darin thut sie auf evangelischem Grund und Boden gewiß recht, instinktiv den Begriff in nächster Verbindung zu halten mit dem der heiligen Schrift; und darin ihr beipflichtend, werden wir von vornherein sagen müssen, daß jede theoretische Untersuchung über den Begriff des göttlichen Wortes im Gottesdienst, welche zu einer Lösung dieser Verbindung führen würde, vom Prinzip der evangelischen Kirche aus erst selbst wieder auf falsche Stellung der Prämissen oder Irrtümer im Fortgange zu untersuchen sein würde. Jedoch damit ist die Frage selbst nicht erledigt; höchstens ein Regulativ gewiesen, an welchem die zu findende Lösung die Probe bestehen muß. Mit der einfachen Aussage aber, das göttliche Wort im Kultus sei die heilige Schrift, würde für diese theoretische Lösung nichts gewonnen sein. Wäre dies der Fall, so würde der Idee des Kultus eine solche Form am nächsten kommen, in welcher das göttliche Wort eben nur als verlesenes Schriftwort seine Stelle hätte. Die Gottesdienstformulare, wie sie Schöberlein darbietet [1]), würden dann auch ohne eingefügte Predigt die vollkommene Gestalt evangelischen Gottesdienstes darstellen; während doch der unbefangene Eindruck dieser Formulare immer der sein wird, daß der verdienstvolle Liturgiker zwar der formulierten Sprache des evangelischen Gottes-

1) L. Schöberlein, Der evangelische Hauptgottesdienst in Formularen für das ganze Kirchenjahr. 2. Ausg., Heidelberg 1874.

dienstes, gegenüber von dem blühenden Redestil der griechischen und dem knappen Gesetzesstil der lateinischen Liturgie, mit Recht die biblische Ausdrucksweise als die zukömmliche gewiesen hat, daß aber die Formulare selbst eine Überdruß erweckende Häufung von biblischen Lesestücken darstellen. Wie weit wir mit dieser Lösung von der Meinung des Reformators abkämen, zeigt ein Blick auf den Eingang der oben erwähnten Gottesdienstordnung. „Drei große Mißbräuche sind in den Gottesdienst gefallen: der erste, daß man Gottes Wort geschwiegen hat und allein gelesen und gesungen in den Kirchen; das ist der ärgste Mißbrauch." Er setzt dem Lesen, also auch dem aus der h. Schrift, das göttliche Wort als lebendige Rede gegenüber; das Wort kommt ihm für den Gottesdienst in erster Linie als gepredigtes in Betracht[1]). Und darin, daß der kultische Begriff des Wortes Gottes, anderer Anwendungen unbeschadet, vor allem auf die Predigt seine Anwendung finden müsse, stehen zu ihm offenkundig die urkundlichen Äußerungen der Reformation in Bekenntnissen und Kirchenordnungen[2]). Ja es

---

[1]) So auch in der deutschen Messe von 1526: „Alles Gottesdienstes das größeste und fürnehmste Stück ist Gottes Wort predigen und lehren", (bei Richter, Evangelische Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Weimar 1846, I, 37) und sonst oft.

[2]) Catechismus major II, 3, 58: „Praedicatio verbi divini." Art. smalcc. III, 4: „Deus superabundanter dives et liberalis gratia sua et bonitate. Primum per verbum vocale, quo jubet praedicari remissionem peccatorum in universo mundo: et hoc est proprium officium evangelii." Conf. Aug. XXVIII, 5. Apol. V, 39 etc. — Stralsunder K.-O. von 1525, Art. 1 (bei Richter I, 23): „Vornemlik schall vorsorget werden, dat Gades Wort lutter rein und klar geprediget werde." Hallsche K.-O. 1525, Art. 2 (R. I, 40). Brandenburg-Ansbachsche K.-O., Art. 1 (R. I, 51). Braunschweigsche K.-O. 1528, Art. 14 (R. I, 109). Mindener Kirchenordnung 1530, Art. 1 (R. I, 138). Besonders ausführlich: Schleswig-Holsteinsche K.-O. 1542 (R. I, 354) ꝛc. — Zwingli, 67 Artikel von 1523, Art. 14: „Darum alle Christenmenschen ihren höchsten Fleiß anwenden sollen, daß das Evangelium Christi gepredigt werde allenthalben" (bei Ph. Schaff, Creeds of Christendom III, 199). Basler K.-O. 1529 (R. I, 120): „Nitzit anderes, denn allein das h. göttliche Wort, das Evangelion Jesu Christi, die frohe Botschaft der Gläubigen pur, klar und heyter zur Ehren Gottes und Pflanzung brüderlicher Liebe trüwlich verkünden" u. s. f.

ist der Konsensus, in welchem alle Höhepunkte des geschichtlichen Lebens der Gesamtkirche zusammentreffen, daß gerade in diesem lebendigen Verkünden des göttlichen Wortes, das doch seiner Natur nach niemals bloße Recitation der Schriftworte sein kann, das vornehmste Werk im kirchlichen Dienen und Handeln, die gebärende und fortzeugende Kraft des Kirchenlebens liege. Und feinsinnig hat schon Augustin darauf hingewiesen, wie der h. Schrift selbst das Wort nicht in Worten, auch nicht in ihren eigenen aufgehe, sondern ein Einheitsbegriff sei [1]). So fordert die Kultuslehre nicht bloß einen formalen, sondern einen wesenhaften Begriff göttlichen Wortes; und zwar einen solchen, der von vorn ab und ganz vornehmlich das lebendige Wort der Predigt in sich befasse.

Dieser einleuchtenden Forderung gegenüber pflegt sich der elementare Empirismus wohl eines Ausweges zu bedienen, der die vorige Position mit einer geringen Abänderung festhält. Nicht zwar als wörtliche Wiedergabe des Schriftwortes, aber als Auslegung desselben trage die Predigt den Charakter göttlichen Wortes. Etwas Richtiges wird auch darin theologisches Erkennen erblicken, nur nicht die geforderte Begriffsbestimmung. Dann müßten ja Exegese und Predigt ihrer Idee nach sich decken, der gründlichste und beste Kommentar zugleich die beste Predigt sein. Und der Widersinn dieser Konsequenz wird nicht aus dem Wege geräumt, wenn man ihm lediglich durch eine nähere Bestimmung der Auslegung zu entfliehen sucht. Es heißt dann entweder: die Predigt sei nicht gelehrte sondern volksmäßige Auslegung [2]). Aber die

---

1) „Apostolus: presbyteri, ait, duplici honore honorentur, maxime qui laborent in verbo et doctrina. Non ait: in verbis, sed in verbo. Et s. Jacobus: estote, inquit, factores verbi et non auditores tantum. Non ait et ipse verborum, sed verbi. . . . Quantocunque tempore quisque nostrum in praedicando evangelio laboraverit, non verborum sed verbi dicitur praedicator, et quantocunque tempore quisque vestrum nostram praedicationem diligenter et instanter audiverit, non verborum sed verbi audiendi studiosissimus nuncupatur." Augustinus sermo XI in Matth. Opp. ed. theol. Lovan. Par. 1714. X, p. 20.

2) A. Hyperius betitelt seine Homiletik: De formandis concionibus sacris sive de interpretatione scripturarum populari. Der Titel ist an

Wesensverschiedenheit zwischen Exegese und Predigt bleibt bestehen, auch wenn man der ersteren verschiedene Beziehungskreise zuweist; und die Auskunft ist nicht ohne bedenkliche Konsequenzen. Sie schafft die Gefahr, daß ein Unterschied zwischen esoterischer und exoterischer Auslegung verfestigt werde, der die Wahrhaftigkeit untergräbt, weil er wider die Wahrheit ist; die Gefahr, daß die Predigt sich von der Forderung, auf dem Grunde eindringender Exegese zu stehen, dispensiere und vage Einfälle unter der Firma volksmäßiger Auslegung zu bieten sich berechtigt halte. Oder es heißt: die Predigt sei nicht im Verständnis ausruhende, sondern anwendende Auslegung der h. Schrift. Darin liegt sicherlich ein beachtenswertes Moment von Wahrheit, aber die Schwierigkeit selbst ist umgangen; die Antwort ebenso wenig ausreichend wie die vorigen. Unter den Begriff anwendender Auslegung der h. Schrift würde, wie auf der Hand liegt, auch eine Vermahnung fallen, die auf Grund von Lev. 1—7 den Christen die genaue Innehaltung der mosaischen Opfervorschriften zur Pflicht machte, oder die auf Grund des Weihnachtsevangeliums eine jener durch Tholuck sprichwörtlich gewordenen landwirtschaftlichen Anweisungen böte, oder die in Auslegung von Jak. 2, 14 den reformatorischen Heilsglauben verurteilte; und doch wäre in allen diesen Fällen von evangelischer Predigt nicht die Rede. Das eigentlich Bestimmende des Begriffes göttlichen Wortes ist also unausgesprochen geblieben, wenn es in der Predigt als anwendende Auslegung des Schriftwortes definiert wird. Der Kanon, den die Konkordienformel (solida declar. XI, 92) in einer einzelnen Beziehung ausspricht: — „si nobis per scripturam consolatio (sc. conscientiae per gratiam divinam oblata) vel enervatur vel eripitur: certo certius est, scripturam contra sententiam et mentem Spiritus Sancti explicari et intelligi“ — ist von einer prinzipiellen Bedeutung, die über jene einzelne Beziehung weit hinausreicht. Und thatsächlich ist auch das Verfahren der elementaren Empirie weit entfernt, etwa die zutreffende Illustration zu jenen Lösungen

---

dem mit Recht hochgehaltenen Buche das verfehlteste. Das hat nicht gehindert, daß dies Verfehlte die meiste Nachachtung gefunden.

zu bieten, mit denen sie ihr theoretisches Bedürfnis befriedigt hält. Ob sie in scholastischer Weise die korrekte Doktrin eines kirchlichen Lehrbegriffes zu ihrem obersten Gesetz mache; ob sie nach Art des Pietismus und Methodismus in einem bestimmten eng eingepfählten Zirkel von Grundbegriffen der Heilsordnung sich bewege; ob sie rationalistisch sei es in einem Konglomerat von Moralbegriffen sich ergehe, oder ein philosophieartiges Fachwerk mit Abstraktionen fülle; ob sie endlich, unbekümmert um alle Ismen, den graden Weg nehme zur Ergründung und ethischen Machtbewährung dessen, was die Konkordienformel die mens spiritus sancti nennt: bloße Auslegung ist die Predigt niemals gewesen und ist sie nirgends. Immer sind es Leitbegriffe, Leitgedanken, leitende Absichten, deren Einschärfung die Behandlung des einzelnen Schriftabschnittes bewußt oder unbewußt in Dienst gestellt wird. Gerade in der elementaren Homiletik begegnet bis zum Ermüden die Anpreisung des Kanons: daß richtige Textwahl die halbe Predigt sei. Die Anschauung, die demselben zugrunde liegt, ist offenbar nicht, daß durch Auslegung des gegebenen Schriftwortes der Inhalt der Predigt gewonnen werde, sondern daß für diesen Inhalt als prämeditierten das Schriftwort gesucht werde, welches ihn in kongruentester Weise ausspricht. Instinktiv arbeitet die empiristische Praxis auch am lebendigen Worte der Predigt nach der Regel, die Plato aller Rede auferlegt: daß das Leben derselben, wie immer ein empfangenes und abhängiges, doch kein erborgtes, sondern zugleich ein selbständiges sei [1]).

Man sieht, wir erhalten auf die Frage, was das göttliche Wort im Gottesdienste sei, von der Praxis allein zwar Antworten, aber keine Antwort. Und das an sich Unzulängliche und Widersprechende jener Antworten nötigt, ein Erkennen anzustreben, welches ihnen ihr richtiges Verständnis, den Anteil an der Wahrheit, die sie deuten, ihren Ort innerhalb seiner selbst zuweist. Dies Erkennen aber kann sich eben nur auf den Begriff des göttlichen Wortes selbst richten. Ist dieses anders Mittelpunkt des evan-

1) Ἀλλὰ τόδε γε οἶμαί σε φάναι ἄν, δεῖν πάντα λόγον ὥσπερ ζῷον συνεστάναι. Phaedrus; ed. Stallbaum IV, 1. p. 166.

gelischen Kultus, so werden von der Klarheit über seinen Begriff nicht bloß die nächsten Fragen — was das Wort als gepredigtes sei, wie es als gepredigtes sich verhalte zum Worte Gottes in heiliger Schrift — in ihrer wesensgemäßen Beantwortung abhängen, sondern auch alle weiteren Probleme der Kultuslehre mehr oder minder bedingt sein. Oder gehört die Frage, was es um das göttliche Wort sei, vielleicht zu jenen, deren Erledigung die praktische Theologie der theoretischen einfach zu überlassen und von dort herüberzunehmen hat? Fast möchte man so meinen, wenn in allen Bearbeitungen der Homiletik, die seit Jahrzehnten erschienen sind, man vergeblich nach einer zureichenden Erörterung dieses Fundamentalpunktes sucht [1]. Und allerdings, so weit wird das prinzipielle Verhältnis zwischen praktischer und theoretischer Theologie (vgl. Art. I, S. 285) seine Bedeutung erstrecken, der letzteren die allseitige, biblisch-theologische und dogmengeschichtliche, spekulative und apologetische Begründung und Entfaltung des Begriffes zuzuweisen. Aber so weit kann sie nicht reichen, daß die Seite der Sache, welche ins Gebiet der praktischen Theologie in ganz spezifischer Weise hineinragt, übersehen werde. Was notwendig ist, um zu verstehen, daß und wie Wort Gottes im Kultus sein kann, und um die hierdurch bedingte Sondergestalt göttlichen Wortes richtig zu bestimmen, das muß praktische Theologie ohne Zweifel erörtern. Und wenn die Homiletik ihrer Abhängigkeit von der Kultuslehre gemäß sich der fundamentalen Erörterungen begeben kann, um ihre volle Kraft unter Voraussetzung derselben der Invention und Elokution zuzuwenden, so wird die Kultuslehre selbst sich um so weniger von denselben dispensieren können. Aber auch die Kultustheorieen der Neueren nehmen gerade von dieser Prinzipalfrage mit Vorliebe Umgang [2]. Als sei da überall unfraglicher

[1] Zu schweigen davon, daß bei den meisten der Begriff des Wortes, den sie stillschweigend wie etwas Selbstverständliches voraussetzen, ein systematisch durchdachter nicht ist, und von jenen schillernden Gestalten der Empirie sich wenig oder gar nicht unterscheidet. Ausdrücklich sei bemerkt, daß von Schweizer dies nicht gilt.

[2] Auch Zezschwitz hat zwar auf das Problem hingewiesen, sich selbst aber mit formellen Bemerkungen über dasselbe begnügt. § 208. 213. 216. — Schöberlein (Über den liturgischen Ausbau des Gemeindegottesdienstes,

Boden, so konzentrieren sie ihre Kraft auf Bereicherung der konkreten Kultusgestaltungen durch Produktion und vornehmlich durch Repristination. Man wird dies, wie sehr es mit dem lebhaften Aufschwung der Arbeit auf dem Gebiet der Kultusgeschichte zusammenhängt, doch nicht etwa bloß auf Rechnung des bis zur Unkraft historisierenden Zeitgeschmackes zu setzen haben. Es liegt auch die positiv aufbauende Tendenz darin, die Mängel, die dem protestantischen Kultus von Anfang anhafteten, wie die Lücken, die sein nachheriger Verfall geöffnet, im ökumenischen Sinne zu ergänzen und zu bessern und so den protestantischen Kultus zur Höhe des evangelischen zu erheben. Aber dabei bleibt es doch richtig, daß der Grundsatz des Ökumenischen, wie wichtig für christliche Kultusgestaltung er sei, doch nur so zu wahrhaft fruchtbarer Anwendung gelangen kann, daß jede der geschichtlich gewordenen Kirchengestalten ihn auf Grund ihrer besonderen Art und Gabe pflegt. Alle Zieraten, mit denen Gelehrsamkeit und Geschmack den wirklichen oder eingebildeten Dürftigkeiten des Kultus abhelfen möchte, sind doch nur wie abgebrochene und schon im Aufstecken verdorrte Blumen, wenn sie nicht in den neu aufgegrabenen Grund wachstümlich eingepflanzt werden.

Es wird bei dieser Sachlage nicht überflüssig sein, auf einige Hauptpunkte hinzuweisen, die für die Lösung des Problems ins Auge gefaßt werden müssen. Wort Gottes wird in der h. Schrift, Wort Gottes wird auch in der Predigt dargeboten. Wie also inhaltlich durch die Schrift normiert, doch steht die Predigt in einem analogen Verhältnis zu dem Materialbegriff des göttlichen Wortes, wie die h. Schrift selbst. Die Predigt, um in ihrer Idee richtig bestimmt zu werden, will als eine Gestalt göttlichen Wortes erfaßt sein [1]). Es ist mehr als ein Spielen mit Worten, wenn

Gotha 1859, S. 48) formuliert mit der scharfen Gegenüberstellung von Wort Gottes und Subjektivität (sic; nicht etwa Subjektivismus, was sich noch allenfalls hören ließe), die er als Standpunkt Luthers bezeichnet, eine Antithese, welche für Luthers Anschauungsweise gar nicht vorhanden war. — Harnack hat seine Bemerkungen an der entscheidenden Stelle (I, 270ff.) durch die zutreffenderen im zweiten Teile (II, 167f.) einigermaßen aufgebessert.

1) Verschiedene Formulierungen dieses Satzes aus Luthers Schriften hat

die Mehrdeutigkeit und der Beziehungsreichtum des Wortes *λόγος* dem Nazianzener dazu dient, nicht selten in einer und derselben Darstellung die Rede der Predigt und den ewigen Logos Gottes bis zur Identität ineinanderfließen zu lassen. *Τοῦτο προςφέρω θεῷ, τοῦτο ἀνατίθημι ὃ μόνον ἐμαυτῷ κατέλιπον, ᾧ πλουτῶ μόνῳ. Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα παρῆκα . . . τοῦ δὲ λόγου περιέχομαι μόνου, ὡς λόγου θεραπευτής. καὶ οὐκ ἄν ποτε ἑκὼν τούτου τοῦ κτήματος ἀμελήσαιμι· ἀλλὰ καὶ τιμῶ καὶ ἀσπάζομαι καὶ χαίρω μᾶλλον ἢ πᾶσιν ὁμοῦ τοῖς ἄλλοις οἷς οἱ πολλοὶ χαίρουσιν· καὶ ποιοῦμαι παντὸς τοῦ βίου κοινωνὸν καὶ σύμβουλον ἀγαθὸν καὶ συνόμιλον καὶ ἡγεμόνα τῆς ἐπὶ τὰ ἄνω ὅδου καὶ συναγωνίστην πρότιμον. Καὶ ἐπειδὴ πᾶν ἀτιμάζω τερπνὸν κάτω μένον, εἰς τοῦτο πᾶν μοι ἐκενώθη τὸ φίλτρον μετὰ θεόν. Μᾶλλον δὲ καὶ εἰς τοῦτον, ὅτι πρὸς θεὸν φέρει μετὰ συνέσεως, ᾧ δὴ καὶ μόνῳ θεὸς καταλαμβάνεται γνησίως καὶ τηρεῖται καὶ ἐν ἡμῖν αὔξεται. Εἶπον τὴν σοφίαν ἐμὴν ἀδελφὴν εἶναι, καὶ ἐτίμησα αὐτὴν καὶ περιέλαβον ὡς ἦν ἐφικτὸν ἐμοί· καὶ ζητῶ τῇ ἐμῇ κεφαλῇ τὸν στέφανον τῶν χαρίτων καὶ τῆς τροφῆς· ἃ δὴ σοφίας χαρίσματα καὶ λόγου τοῦ ἐν ἡμῖν τὸ ἡγεμονικὸν καταλάμποντος καὶ φωτίζοντος ἡμῖν τὰ κατὰ θεὸν διαβήματα. Τούτῳ χαλινῶ θυμὸν ἀναφερόμενον, τούτῳ κοιμίζω φθόνον τήκοντα, τούτῳ προσαναπαύω λύπην, δέσμον καρδίας· τούτῳ σοφρονίζω διάχυσιν ἡδονῆς· τούτῳ μετρῶ μῖσος ἀλλ' οὐ φιλίαν · · · οὗτος εὐδρομοῦντι με πείθει συντρέχειν καὶ πίπτοντι χεῖρα ὀρέγειν καὶ ἀσθενοῦντι συνασθενεῖν καὶ ἰσχύοντι συνευφραίνεσθαι. Μετὰ τούτου καὶ ξένη καὶ πατρὶς ἴσον ἐμοί· οὗτός μοι διαιρεῖ κόσμους καὶ τοῦ μὲν ἀπάγει τῷ δὲ προςτίθησιν· οὗτος με καὶ διὰ τῶν δεξιῶν ὅπλων διεξάγει τῆς δικαιοσύνης οὐκ ἐπαιρόμενον, κἂν τοῖς ἀριστέροις καὶ τραχυτέροις συμφιλοσοφεῖ, τὴν οὐ καταισχύνουσαν ἐλπίδα παραζευγνὺς καὶ τὸ παρὸν κουφίζων τῷ μέλλοντι· τούτῳ καὶ νῦν δεξιοῦμαι τοὺς φίλους μου καὶ ἀδελφοὺς καὶ προτίθημι τράπεζαν λογικὴν καὶ κρατῆρα πνευμάτικον καὶ ἀένναον κτλ.* [1])

Funk (Geist und Form des von Luther angeordneten Kultus [Berlin 1818], S. 157 f.) zusammengestellt.

1) Gregorii Nazianzeni oratio VI, 5 sqq. (Opp. ed. Bened. I, 181 sqq.); cf. IV, 100. p. 132; II, 35. p. 29 etc.

Also indem er alle seine Kraft und sein ganzes Personleben an den Dienst der heiligen Rede (λόγος) gab, ist das göttlich erleuchtende Wort (λόγος) seiner mächtig geworden und die treibende Kraft dessen, was er als persönliche Bethätigung an sich will gelten lassen; das Wort ist sein Wort geworden. Die Anschauung ruht auf Prämissen, welche nicht dem Gregor allein angehören, sondern urchristlich und gemeinchristlich sind. Sie ruht auf den Gewißheiten und Erfahrungen des Glaubens, daß ein ewiger Geist über der Welt ist, in dessen Wesen es liegt lebendig zu sein, d. i. sich zu offenbaren; daß des Menschen Geist darauf angelegt ist, diese Offenbarung nicht zwar zu erzeugen [1]), aber von ihr durchgangen zu werden, bis sie ihm persönlich zu eigen geworden; daß im Christentum diese Offenbarung und Aneignung zur höchsten geschichtlichen Wirklichkeit gelangt ist. In ihrer Formulierung aber geht sie aus von dem ebenfalls allgemeinen Gesichtspunkte, daß das Wort das wesensgemäße Vehikel der Geistesoffenbarung ist, daß daher, wie des ewigen Geistes Selbstoffenbarung Wort im höchsten Sinn zu nennen, so sie im Menschengeist aufgenommen und von da aus sich weitergebend wiederum Wort werde. „Von den Zeichen“ — so ergänzt in dieser Beziehung der Psychologe unter den Kirchenvätern den Theologen —, „vermittels deren Menschen sich ihre Empfindungen mitteilen, haben die einen auf den Gesichtssinn, die meisten auf den des Gehörs ihre Beziehung, nur wenige auf die übrigen Sinne; und auch die sich auf den Gesichtssinn beziehen, sind in ihrer Art sichtbare Worte. Unter denen aber, die das Gehör angehen, sind alle übrigen sehr unbedeutend im Verhältnis zum Worte selbst. Das Wort hat den Prinzipat inbetreff jeglichen Dinges, das im Geiste empfangen wird.... Und so wer die h. Schrift liest, will nichts anderes als Gedanken und Willen derer finden, von denen sie geschrieben ist, und durch diese den Willen Gottes, von welchem wir im Glauben gewiß sind, daß durch ihn gerüstet jene geredet haben.“ [2])

[1]) „In der That ist es ein widersinniger Ausdruck, daß Menschen ein Reich Gottes stiften sollen; Gott muß selbst der Urheber seines Reiches sein.“ Kant, Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft (1793), S. 213.

[2]) Augustinus de doctrina christiana, l. II, c. 3—5.

Nicht bloß, wie h. Schrift und Predigt gerade unter dem Begriff des Wortes Gottes zusammentreffen, zeigt diese Deduktion Augustins; sie weist zugleich auf zwei andere Punkte von entscheidender Wichtigkeit: auf den Wesensinhalt jenes Göttlichen, das in der Schrift Gestalt gewonnen hat und in der Predigt Gestalt gewinnen will; und auf die Bedingung menschlich-persönlicher Vermittelung für diese Gestalt.

Gottes Wort würde nicht, wenn nicht Gottes Wort wäre. Sein Werden in der Zeit hat das Sein seines göttlichen Inhaltes zur Voraussetzung. Augustin bezeichnet dies Göttliche und Wesenhafte, in dem die Selbstoffenbarung Gottes gründet, sonst wie die griechischen Väter gern (nach Spr. 8, 22) als die ewige oder himmlische Weisheit; in der eben angeführten Stelle als den Willen Gottes. Und es liegt auf der Hand, wieviel sofort schon damit der oben erkannten Forderung näher getreten ist, daß der Charakter des göttlichen Wortes nicht bloß formell bestimmt werde als auszulegender Schriftinhalt, sondern zugleich materiell als die Sache, die durch ihre eigene innewohnende Kraft Verkündigung heischt und der Auslegung selbst Zweck und Weg weist. In aller Einfalt und doch tief hat nach dieser Seite hin schon die Apologie der böhmischen Brüder vom Jahre 1523 den Begriff des Gotteswortes in der evangelischen Predigt definiert: „Das Wort Gottes aber halten wir, daß es eigentlich nichts anderes sei, denn eine rechte und treue Anzeigung des Willens Gottes, welcher in der h. Schrift verfaßt ist, durch welche Anzeigung das gewisse Urteil Gottes bei der Menschen Seligkeit und Verdammnis an Tag kömpt." [1]) Wie denn auch schon von hier aus das Recht erhellt, mit dem das Moment der Anwendung für den Begriff der Predigt gefordert wird. Denn Wille wird nicht anders aufgenommen als durch Willen; und sofern das göttliche Wort gött-

1) Rechenschaft des Glaubens, der Dienst und Zeremonieen der Brüder in Böhmen und Mähren. Sampt einer nützlichen Vorrede D. Martin Luthers. Wittenberg 1523. IV, 1. Es ist der Mühe wert, den schönen Kommentar nachzulesen, den A. Comenius in seinem Unum necessarium c. 8 zum obigen Artikel giebt.

lichen Willen mitteilt, wird seine wesensgemäße Verkündigung sich immer, sei es auch durch Erkenntnis, an den Willen zu wenden haben, Anwendung sein müssen. Nicht minder erhellt, daß für solche Mitteilung von selbst der Weg der Rede als der gewiesene sich ergiebt. Denn Rede ist die Form, die das Wort annimmt, das auf den Willen wirken will.

An diese Grundbestimmung, daß göttlicher Wille Inhalt des göttlichen Wortes sei, schließen sich dann auch die in der solennen Kirchensprache gangbaren näheren Bezeichnungen dessen, was als Inhalt der Predigt dieselbe zum Gottesworte macht: daß dieser Inhalt Evangelium sei, Buße und Vergebung der Sünden, Forderung der Buße und des Glaubens [1]); oder daß er die Liebe zu Gott und zum Nächsten sei [2]). Gemeinsam ist allen diesen Bestimmungen, daß sie im Weltwillen Gottes die auf das Heil der Menschen bezügliche Seite als diejenige hervorheben, auf welcher für das Leben der Gemeinde der Nachdruck im Begriffe des göttlichen Wortes ruht: es soll Heilswille gepredigt werden. Aber auch so nötigt die Mehrheit der Bestimmungen, über sie hinaus eine tiefere Einheit anzustreben. Und so werden wir allerdings auch auf dem Gebiet der praktischen Theologie dazu geführt, nicht eher stehen zu bleiben, als bei dem letzten Grund und der höchsten Bedeutung, welche der Begriff des *λόγος τοῦ θεοῦ* für das christliche Bewußtsein überhaupt hat. Erst da findet er seine Vollendung, wo

---

1) Conf. Aug. V. Apol. II, 120 etc. Vgl. dazu die Definition dessen, was die doctrina evang. zum Inhalt habe, in den Torgischen Artikeln (bei Ritschl in Doves Zeitschr. f. Kirchenrecht 1869, S. 259); sowie namentlich die reiche Ausführung in der Kursächsischen Visitationsverordnung von 1528, bei Richter a. a. O. I, 84. Auch Martensen, Ethik II: „Das Wort Gottes zu Buße und Glauben: das ist die Summe aller Predigt." Beck, Pastorallehren (1880), S. 238. — Nicht bloß die Predigt, sondern auch das fromme Wechselgespräch und der gegenseitige Trostzuspruch der Christen wird durch solchen Inhalt eine Gestalt göttlichen Wortes. Artt. Smalcc. III, 4. Vgl. Calvin. Instit. III, 4, 12.

2) Augustin de doctr. chr. I, 35. — Anders und in bemerkenswerter Anlehnung an die griechischen Väter lautet die Inhaltsbestimmung bei A. Hyperius: „Divinae veritatis mysteria et vita aeterna per Christum parata", Methodi theologiae (Bas. 1567), p. 704.

das göttliche Wort, der Ausdruck des ewigen Geistes, zugleich als sein vollkommener Abdruck erkannt ist, von dessen Urlicht alle Strahlen werdenden Lichtes in die Welt gehen. Ut omnes divinitus profectae revelationes titulo verbi Dei recte insigniuntur, ita Verbum illud substantiale summo gradu collocare convenit, oraculorum omnium scaturiginem [1]). Der Logos, der in Christo Mensch geworden, ist das Wort *κατ' ἐξοχήν*. In ihm sich krönend und zusammenfassend sind die verstreuten *σπέρματα τοῦ λόγου* im Geistesleben der Weltvölker, ist auch das stoßweise Mancherlei (Hebr. 1, 1) der alttestamentlichen Offenbarungsakte zur vollendenden Ruhe der gleichmäßigen Vollwirkung gelangt; er ist das Wort der Worte. In einem vollen Menschenleben den Inhalt des göttlichen Liebeswillens nicht bloß verkündend sondern darlebend, vereinigt er beides, was das Wesen des Wortes ausmacht: die Darstellung des Willensinhaltes, von dem es ausgeht, und die Entelechie der Mitteilung an die, zu denen es ausgeht [2]). Der Heilswille Gottes über jeden Einzelnen, daß er durch Buße und Glauben der Seligkeit teilhaftig werde, deren er fähig und zu der er geschaffen ist; der Heilswille Gottes über die Gesamtheit, daß ihre Glieder durch Liebe zu ihm und unter einander zu einem Reich gesammelt werden, in welchem ihr seliges Innenleben als Welt verklärende Thätigkeit sich entfalte: beides ist für das christliche Bewußtsein in Christo befaßt und enthüllt. In ihm haben wir das Wort, und haben es nicht außer Christo. Er ist uns nicht bloß Erkenntnisgrund und Erkenntnismittler des Wortes, sondern in ihm ist es selbst; Er die im Wort angebotene Nahrung des Lebens 1 Petr. 2, 2 f. [3]); das lebendige Wort in der

---

1) Calvin. Instit. I. 13, 7.

2) Man beachte, wie altchristliche Anschauung den Begriff des *λόγος* zerlegt in *γνώμη* und *στόμα τοῦ θεοῦ*, und alle drei Ausdrücke in gleicher Weise von Christus gebraucht. Ignat. ad Magn. 8, 2; ad Rom. 8, 2; ad Ephes. 3, 2.

3) Weiß, Bibl. Theologie (4. Aufl.), S. 154 f. — Vgl. auch die sinnige Ausführung Bedas zu Luk. 11, 28: „Pulchre salvator attestationi mulieris annuit, non eam tantum, quae verbum Dei corporaliter generare meruerat, sed et omnes, qui idem verbum spiritualiter auditu fidei

Kirche die fortgehende Auferstehung Christi in der Gemeinde. Darum hat die Predigt, welche eine Gestalt göttlichen Wortes sein will, ihren schlechthin konstitutiven Inhalt an Christo. Das zerstreute Licht wärmt nicht, aber im Brennpunkte gesammelt zündet es wieder. Keiner anderen Predigt und wisse sie selbst auch Schriftworte mit künstlichstem Schmuck zu empfehlen, ist es gegeben, weder den Glauben darzustellen, noch den Glauben wachzurufen und zu erbauen, durch den Kirche ist, ohne den Kirche nicht ist. „Das Evangelium bringt nichts anderes, denn Christum; so hat auch die Schrift nichts anderes, denn Christum. Wer aber Christum nicht erkennt, der mag das Evangelium hören oder das Buch wohl in Händen tragen, aber seinen Verstand hat er nicht. Evangelium ohne Verstand haben ist kein Evangelium, und Schrift haben ohne Erkenntnis Christi ist keine Schrift haben; und nichts anderes als den Stern leuchten lassen und doch nicht ersehen." [1]) Was in der Predigt Auslegung ist, von hier aus empfängt es sein hermeneutisches Prinzip; was in ihr Anwendung ist, von hier seine Direktive. Und wie noch schärfere Wendungen des großen Reformators [2]), so gewinnen von hier aus auch jene berühmten Äußerungen desselben ihr richtiges Licht, welche unter das wesentliche und unabkömmliche Kriterium göttlichen Wortes, „Christum zu treiben", nicht bloß die Predigt stellen, sondern auch die heiligen Bücher selbst [3]). Christus also, der Welt offenbar geworden als der, in

concipere et boni operis custodia vel in suo vel in proximorum corde parere et quasi alere studuerint asseverans esse beatos." Bedae Opp. ed. Giles (Lond. 1844) XI, 145.

1) Luther, D. WW., Erl. Ausg. X, 368. Vgl. auch die schöne Ausführung von J. Müller in dieser Zeitschrift 1856, S. 520f., welche von anderer Seite her den Gedanken erörtert, daß, losgelöst von der fortgehenden Kraft des Urwortes, von dem Herrn, der der Geist ist, auch die h. Schrift aus einer Gestalt göttlichen Wortes zum bloßen Buch werde. — Ähnliches auch bei Burk, Sammlungen zur Pastoraltheologie, herausg. v. Öhler (Stuttgart 1867), S. 459.

2) Wie sich derartige bei Lommatzsch (Luthers Lehre, Berlin 1879) S. 552f., Anm. 126 zusammengestellt finden.

3) D. WW. Erl. Ausg. X, 367; LXIII, 156f. 169f. — Wobei allerdings nicht zu übersehen, wie wiederum auch dem Gesamtumfang des biblischen Schrifttums ein dynamischer und organischer, nicht willkürlicher und atomistischer

dem der Heilswille Gottes befaßt ist, in dem eine erlöste Menschheit durch Liebe zu Gott und zum Nächsten zum Reiche Gottes gesammelt und verbunden wird, ist der Inhalt des Wortes. Wie aber auf diesem Grunde die Predigt des göttlichen Wortes sich näher bestimme, einerseits als Zeugnis von den geschehenen Thatsachen, durch welche das Wort der Welt offenbar geworden Joh. 15, 27; Apg. 1, 8 — gipfelnd auch so in der verklärenden Darstellung Christi Gal. 3, 1 [1]) —; anderseits als Einladung zum Heile Gottes in Christo 2 Kor. 5, 20; wie ferner von da aus der in aller Einheit unendlich mannigfache Usus des göttlichen Wortes zu Motiven und Quietiven des christlichen Lebens sich entfalte: das ins Einzelne zu verfolgen ist Sache der Homiletik.

Durch sich selbst aber bietet diese objektive, inhaltliche Seite des Begriffs den Blick auf die andere, dem Werden angehörige Seite der Sache: daß nämlich dieser Inhalt als Wort sich nicht dargiebt ohne menschliche Vermittelung. Es giebt für die Menschheit keine Gestalt göttlichen Wortes, die nicht gottmenschlichen Charakters wäre. Gestalt zu werden ist es an diese Vermittelung gebunden. Wie in seiner höchsten und ursprünglichen Bedeutung das Wort nur dadurch der Welt kund werden konnte, daß es Mensch ward, so gilt das Analoge auch für die abgeleiteten Bedeutungen. Das Schrift gewordene Wort ward Schrift durch die Persönlichkeiten heiliger Schriftsteller; es wird Predigt, indem freie Persönlichkeit sein Organ wird. Nicht Naturtrieb, sondern λόγος, gedachter Wille, ist der Gedanke des ewigen Geistes; an den Gedanken des Schöpfers entzündet sich alles, was schöpferisch ist im geschaffenen Geiste. Das Wort der Erlösung konnte von der ewigen Liebe nicht anders wirksam gesprochen werden, als indem es eins ward mit dem Sündlosen, der kraft dieses unauflöslichen Lebensinhaltes selber mit dem Werke seines Lebens zur Erlösung geworden ist für die, die er als ihr erstgeborener Bruder ins Herz geschlossen.

Begriff göttlichen Wortes den Charakter, Gestalt desselben zu sein, in intensivster Weise vindiziert. Vgl. die schöne Ausführung von Rothe, Dogmatik (herausg. von Schenkel) II, 293.

1) Vgl. Steinmeyer, Topik (Berlin 1874), S. 77. 177 ff.

Hebr. 7, 16. 2, 14. 4, 15. 1 Kor. 1, 30 [1]). Seine Selbstmitteilung konnte wirksam für die Welt nicht anders zum Worte werden, als durch Menschen, die vom Geiste des Wortes erfüllt seine Zeugen wurden. Röm. 10, 14. 17 f. Anders kann sie auch nicht Predigt in der Gemeinde werden. Das Zeugnis von den geschichtlichen Thatsachen der Erlösung wird Predigt, indem es zugleich Zeugnis von diesen Thatsachen als innerlich erfahrenen ist. Soll in der Predigt Gottes Wort sein, so muß es von Gott geredet sein; der Geist aber, auch der ewige, redet zu Menschen nicht anders als durch Menschenzungen [2]), und die Zunge wird nicht anders beredt, als aus der Fülle des Herzens. Matth. 12, 34. Die vom Inhalt des ewigen Wortes erfüllte Persönlichkeit ist also das unentbehrliche Organ des Wortes als zu predigenden. „Ich lebe, aber nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir", sagt der Apostel Gal. 2, 20; aber er fährt fort: „Was ich aber jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben des Sohnes Gottes." Wie gewiß also aus der Fülle des Wortbegriffes folgen wird, daß Christus nicht bloß als Objekt, sondern zugleich als Subjekt des Predigens gedacht werden muß, so wird doch nach dem Apostel auch für das Wort es gelten, daß das Leben Christi in dem Redenden das Persönliche und Individuelle des letzteren nicht ausschließt, sondern bejaht: nur daß es Glaubensleben geworden ist. Wie schwer die Schatten mittelalterlichen Kirchenlebens auf aller subjektiven Geistesenergie lasteten: die Wahrheit, daß die Predigt nicht bloß ein gegenständliches Reden über Schriftworte oder kirchliche Objektivitäten, sondern zugleich Zeugnis einer vom göttlichen Geiste bewegten Persön-

---

1) Die Unterscheidung eines geschichtlichen und eines idealen Christus mag scholastisches Interesse haben; für die Predigt ist sie wertlos. Das *γιγνώσκειν κατὰ σάρκα* lehnt diese mit dem Apostel 2 Kor. 5, 16 ab; aber der *Χριστὸς ἐν σαρκὶ* 2 Kor. 5, 15. 1 Tim. 3, 16 ist ihr zugleich der ideale. 1 Kor. 2, 2.

2) „Mag die Rede Gottes an den h. Schriftsteller äußerlich vermittelt sein oder nicht, immer vernimmt er sie nicht anders als so, daß die Gedanken Gottes, die ihm kund werden, sich in Menschenworte umsetzen, indem sie durch seine individuell geartete Subjektivität hindurchgehen." Delitzsch in Luthardts Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft und Leben 1880, S. 121. — Vgl. auch die Ausführung Wellhausens, Gesch. Israels I, 414; sowie Melanchthon bei Herrlinger, Die Theologie Melanchthons (Gotha 1879), S. 262.

lichkeit sein muß, haben sie nicht verdunkeln können. Um von Größeren zu schweigen, auch bei einem Cäsarius von Heisterbach findet sich die sinnige Ausführung, wie die Predigt eine Frucht sei, ein Sohn, welchen die meditierende Menschenseele aus Empfängnis der ewigen Weisheit zur Welt bringe [1]). Das gilt in einem Grade, daß vor jeder Prüfung im Gedanken oder an der Erfahrung die auf den ersten Anblick befremdlichen Behauptungen Augustins ihr Recht bewähren, daß die vielwissendste Auslegung der heiligen Schrift, wenn sie der Grundabsicht göttlichen Wortes vorbeigeht, durchs Evangelium Liebe zu Gott und zum Nächsten zu pflanzen, in der Predigt wertlos ist; und daß, wer dieser Absicht mit unzulänglicher, selbst im einzelnen irrtümlicher Auslegung, aber mit innerer Wahrhaftigkeit folge, zwar inbezug auf jenes Irrtümliche der Zurechtstellung bedürftig, dem Wesen aber der Sache viel näher sei, als jener erste [2]). Wir werden hier recht

---

[1]) Die merkwürdige Stelle aus dem Homiliarium des Cäsarius findet sich in extenso abgedruckt bei Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter (Detmold 1879), S. 247 f. Der Gedanke ist kein weit abliegender; auch Tholuck spricht in seiner Homiletica in nuce, der bekannten Vorrede zur zweiten Sammlung seiner Predigten (Hamb. 1836, S. XVII) von „Mutterfreuden“, welche die Predigt für den Prediger begleiten sollen. Doch möchte ich nicht glauben, daß ihn Cäsarius aus sich selbst geschöpft. Keimhaft begegnet er öfter bei den griechischen Vätern, wie wenn der Nazianzener bemerkt: *λόγος νοῦ γέννημα καὶ γεννᾷ λόγον ἐν αλλῳ νοΐ* (or. XXXII, Opp. I, 597); das ausgeführtere Mittelglied, das ich bei Honorius von Autun, bzw. beim Augustin vermute, habe ich noch nicht finden können. Eine sinnreiche Parallele, der gegenüber aber der Gedanke des Cäsarius seine Selbständigkeit behauptet, bietet Bernhard (Opp. bei Migne, Patrol. lat. CLXXXIII, p. 674): „Qui aliis evangelizat, quasi Jesum in utero portat, ut eum aliis vel potius alios ei pariat.“ Ob aber abhängig oder unabhängig, jedenfalls bleibt die Ausführung des Cäsarius aus dem obigen Gesichtspunkte beachtenswert. Das Wesen der Meditation selbst anlangend ist freilich ungleich bedeutender und großartiger die Darlegung des Hugo a S. Victore in der ersten Homilie zum Koheleth (Opp. Ven. 1588 I, 40 ff.). Diese aber gilt nicht bloß für die Predigtmeditation.

[2]) Augustin d. d. Chr. I, 36; II, 38 f.; IV, 5. — Es wäre leicht, das reichhaltige Verzeichnis von exegetischen Verstößen und anderen Zeichen mangelhafter theologischer Vorbildung bei Br. Berthold zu vermehren, welches Wackernagel (Altdeutsche Predigten, herausgeg. von Rieger [Basel 1876], S. 366)

eigentlich der großen Bedeutung inne, welche die Persönlichkeit und mit ihr die Individualität für das ministerium verbi divini hat. (Vgl. d. Art. I, S. 320 f.) Nicht so heißt dieses ein Dienst am Wort, als wäre ihm das Wort lediglich ein sachlicher Gegenwurf, dem gegenüber die Persönlichkeit einerseits in ihrer Eigenart indifferent wäre, anderseits in ihrer Eigenbeschränkung verharren könnte: sondern es ist der Dienst, den das Wort selbst wirkt in dem, der es aufgenommen hat als die bestimmende Energie seiner eigenen Lebensgestalt und Lebensbethätigung, durch den es sich selbst auswirkt, aus der Potenz Gestalt werdend. Ein Dienst, in dem der Herr, der der Geist ist, in der Kirche sein Wirken übt (vgl. d. Art. I, S. 289), und der daher ideegemäß nicht geleistet werden kann, es sei denn, daß der Mensch, der ihn leistet, von Christo erfüllt sei nach dem Maß und den besonderen Gaben seiner Persönlichkeit. Nicht in einer schlechten Formalfreiheit des Individuums, wohl aber in dem persönlichen Verhältnis zu Christo gründet das, was man mit Recht als homiletische Freiheit bezeichnen kann. Das lebendige Wort Gottes hat eine subjektive Seite, kraft deren es vorab Wort des Glaubens ist. Und nicht von außen her, sondern von innen heraus erwächst der Predigt, auf diese Basis gestellt, das Moment der Darstellung gemeinsamen Glaubens, durch welches das lebendige Wort nicht bloß Zentrum, sondern zugleich auch Teil des Gemeindegottesdienstes ist. Denn das Wort, das in ihr sich kund thut, ist das Haupt der Gemeinde; seine Selbstbezeugung zugleich Offenbarung seines Lebens in der Gemeinde, durch welches die ἐκκλησία eine κυριακή, die Gemeinde Kirche ist. Nicht bloß als das ewige Wort, das bei Gott war und Gott war, sondern wie er durch den ewigen Geist sich in die Zeit gegeben, eine ewige Erlösung erfunden und mit derselben einer gläubigen Menschheit sich zugeeignet, ist Christus zugleich Objekt und Subjekt der Verkündigung [1]). In dem Grade,

zusammengestellt hat; und doch wer, der des Eindruckes des Ursprünglichen überhaupt fähig ist, wird diesen Predigten den Charakter absprechen, eine Gestalt göttlichen Wortes zu sein? Ein Ähnliches wäre, nach beiden Seiten hin, unter den Neueren von Spurgeon zu sagen — ohne im übrigen diesem Virtuosen einen Platz neben jenem Genius der Predigt anweisen zu wollen.

[1]) Vgl. Dorner, Glaubenslehre I, 647 ff. Man beachte auch den

wie die Predigt göttliches Wort, wie ihr Inhalt Christus, ihr persönliches Entstehen ein Gestaltgewinnen des Auferstandenen ist, spricht sie den Glauben aus, kraft dessen Christus in der Gemeinde lebt. Da ist der Punkt, auf dem nun wiederum die Homiletik einsetzend weiter zeigen mag, wie auch als göttliches Wort die Predigt das genuine Moment des ὁμιλεῖν aufzugeben nicht nötig hat; wie bei richtiger Würdigung der subjektiven Seite auch so intensiv subjektive Bestimmungen ihres Begriffes ihr relatives Recht behaupten, wie die von Ehrenfeuchter, der sie als entfaltetes Gebet [1]), oder die von Zezschwitz [2]), der sie als entfaltetes Bekenntnis definiert; und mit wie großem Recht Vinet als erste Forderung an die Predigt diese stellt, daß sie „eine That sei, d. i. ein wirkliches Wort, nicht eines Wortes Nachahmung" [3]).

Ihr Inhalt Christus, ihr Organ eine vom Geiste Christi erfüllte Persönlichkeit, so hat die Predigt als Gestalt göttlichen Wortes ihren Ort im christlichen Gottesdienste. Mit dieser Idee tritt sie auch in den Grundurkunden des Christentums in den Gemeindegottesdienst ein. Denn schon diese unterscheiden vom Apostolat und seiner kirchengründenden Wirksamkeit die Gemeindepredigt im Kultus der gewordenen Kirchen. Und diese Gemeindepredigt bezeichnen sie als Prophetie, Röm. 12, 6 (bei Luther V. 7). 1 Kor. 12, 10; 14, 1 [4]). Aus Gebet und Prophetie setzt sich der Gottesdienst zusammen, 1 Kor. 11, 4 f. Wie sich das erstere zu hymnischem Gesang entfalten mag, so befaßt die zweite Lehre und Zusprache, 1 Kor. 14, 26. 31. Kol. 3, 16. Daß aus lebendigem Erfülltsein mit dem göttlichen Geiste das gottesdienstliche

---

Nachdruck, mit welchem Gregor von Nazianz an der oben (S. 15) angeführten Stelle das thätige συμπαθεῖν als eine dem Logos überall wesentliche Selbstbethätigung zuschreibt.

1) Theorie des Kultus (Hamb. 1840), S. 353 ff. — Nennt doch wiederum Clemens Alexandr. (Cohort. 10) auch das Gebetswort der Gemeinde einen λόγος θεῖος.

2) Prakt. Theol., S. 270.

3) Pastoraltheologie, deutsch von Hasse (Grimma 1852), S. 156.

4) Vgl. zum Folgenden meinen Artikel „Prophet" in Riehms Handwörterbuch.

Wort geredet sein müsse, wird durch die Herübernahme dieser alttestamentlichen Bezeichnung offenkundig ausgesprochen; so jedoch, daß unter Abstreifung einerseits des Ekstatischen — vgl. den Gegensatz des *νοΐ προφητεύειν* zum *γλωσσολαλεῖν* 1 Kor. 14 — anderseits des Politischen und Nationalen im alttestamentlichen Prophetenbegriff das pneumatische Grundwesen desselben in völliger Reinheit der religiös-ethischen Abzweckung hergestellt wird. Was so geredet wird, ist nicht bloß im Munde der Apostel, sondern eines jeglichen, der da redet, Wort Gottes. 1 Petr. 4, 11. Kol. 3, 16. Das Erkennen aus dem Geist ist allen gegeben, die in Wahrheit Christen sind; sie alle haben das Chrisma 1 Joh. 2, 20; aber daß dieses Chrisma Salbung zur Rede werde, ist Sache der besonderen Gabe. 1 Kor. 12, 8. Wie hoch diese Gabe der prophetischen Predigt zu Zeugnis, Belehrung, Tröstung und Stärkung der Gemeinde (Offenb. 19, 10. 1 Kor. 14, 1—5. Apg. 15, 32) gewertet sei, sehen wir daraus, daß neben den Aposteln die Gemeindeprediger als Grundmauern der Ecclesia bezeichnet werden, sofern sie auf dem Eckstein Christo ruhen. Eph. 2, 20 [1]) vgl. 4, 11. 1 Kor. 12, 28. Offenb. 18, 20. Und wie diese grundlegende Auffassung der Gemeindepredigt dieselbe nicht den spezifischen Leistungen des Apostolats zuweist, so ist sie auch keineswegs mit der apostolischen Zeit und ihrem ursprünglichen Gabenreichtum ausgestorben, wie sehr auch bald genug ihre Verzerrung und Überspannung durch montanistische und ähnliche Erscheinungen darauf hinwirken mußte, sie in den Hintergrund zu drängen [2]).

---

[1]) Denn daß die *προφῆται* Eph. 2, 20 nicht alttestamentliche sind, zeigt schon der Blick auf 3, 5. Vgl. Meyer z. St. Weiß a. a. O., S. 448.

[2]) Es liegt etwas Wahres darin, wenn Harnack (Prakt. Theol. I, 527) schreibt: „Wir haben in der Didaskalie, welche allmählich die anderen Formen, die der Glossolalie und Prophetie zurückdrängte, den Ursprung der späteren, eigentlichen Gemeindepredigt zu erblicken" — vgl. auch die beifällige Anführung bei Holtzmann, Pastoralbriefe (Leipzig 1880), S. 216. Aber eine vollkommen genaue Wiedergabe des Sachverhaltes ist es doch nicht. Einerseits ist der scharfe Gegensatz, in den hier Prophetie und Didaskalie gesetzt werden, nicht neutestamentlich (vgl. 1 Kor. 14, 19. 31); anderseits ist die älteste Gemeindepredigt vielmehr Nuthesie als Didaskalie. Justin. apol. I, 67.

Ganz in neutestamentlicher Weise gebrauchen auch noch die apostolischen Konstitutionen und zwar in ihren jüngsten Büchern Wort und Begriff der Prophetie. *Πᾶς προφήτης ἀληθινὸς ἢ διδάσκαλος ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς ἄξιός ἐστι τῆς τροφῆς ὡς ἐργάτης λόγου δικαιοσύνης* (VII, 28). *Οὐ πᾶς ὁ προφητεύων ὅσιος οὔτε πᾶς ὁ δαίμονας ἐλαύνων ἅγιος .. Ταῦτα δὲ φάμεν οὐ τὰς ἀληθεῖς προφητείας ἐξουθενοῦντας· ἴσμεν γὰρ αὐτὰς κατ' ἐπίπνοιαν θεοῦ ἐν τοῖς ὁσίοις ἐνεργεῖσθαι, ἀλλὰ τὸ θράσος τῶν ἀλαζευομένων καταστέλλοντες καὶ προςτιθέντες ὅτι τῶν τοιούτων θεὸς περιαιρεῖ τὴν χάριν κτλ.* (VIII, 2). [1]) Und möchte man sagen, was namentlich nach Zusammenhang und Eindruck der ersten Stelle nicht unberechtigt sein wird, daß diese Ausdrucksweise zu den schriftstellerischen Archaismen gehöre, durch welche die apostolischen Konstitutionen die Farbe einer Abfassung durch die Apostel aufrecht erhalten, so fällt um so mehr ins Gewicht, daß Origenes gerade mit Umreißung des Begriffes der *προφητεία* an der Grundstelle Röm. 12, 6 die Lösung eines der Fundamentalprobleme der Predigttheorie gesucht und gegeben hat: wie sich die Forderung, daß die Predigt göttlichen Wortes Wesen und Kraft vom göttlichen Geiste habe, vereinige mit der anderen, daß der Lehrende mit Fleiß sich auf die Predigt vorzubereiten habe. „Sed in his quaeritur", erörtert er [2]), „si potest esse aliqua in

---

[1]) In der Lagardeschen Ausgabe der Konstitutionen bei Bunsen, Analecta antenicaena T. II, (christianity and mankind, T. VI), p. 350. 373 sqq. — Nicht zu verwechseln mit dem oben Angezogenen ist der technische Gebrauch des Wortes prophetia in einigen alten, namentlich gallischen Liturgieen. Da bezeichnet das Wort den Gesang des Zacharias, welcher der Lesung der prophetischen Perikope am Beginne des Gottesdienstes vorausging. Vgl. Hammond, Liturgies eastern and western (Oxford 1878), p. 295.

[2]) Opp. ed. de la Rue IV, 649. — Man wende gegen die obige Anrufung des Origenes für den selbständig prophetischen Charakter der Predigt auch nicht ein, daß nicht aus der theoretischen Erörterung, sondern aus der eigenen Predigtleistung des Origenes seine Grundanschauung zu entnehmen sei, und daß die letztere vielmehr ganz ausschließlich in Auslegung der h. Schrift bestehe. Wie eng an die Schrift geklammert und wie sehr in der Form der Exegese sich gebend, so ist doch klar, daß diese eigentümliche Predigtweise, sofern

nobis vel ex nobis prophetiae species, quae non totum habeat a Deo, sed aliquantulum etiam ex humanis studiis capiat. Hoc quidem apud ceteros valde impossibile videbitur, apud Paulum autem evidenter probatur dicentem: aemulamini dona majora, magis autem ut prophetemini. (1 Cor. 12, 31; 14, 1.) In quo sicut aemulatur quis ministerium et doctrinam et exhortationem per hoc quod erga haec adhibet studium atque laborem: ita et erga prophetiam fieri ostendit apostolus. Unde prophetia intelligenda est haec . . . de qua ait Apostolus: qui prophetat, hominibus loquitur ad aedificationem et exhortationem et consolationem . . et ideo studium adhibere ad hujuscemodi prophetiam possibile nobis est, et est in nostra potestate ut nobis, in haec operam dantibus, si secundum rationem vel mensuram fidei hoc faciamus, addatur et illá, quae est ex Deo prophetia etc.“ Auch die ehrenden Bezeichnungen, mit denen ein Jahrhundert nach Origenes der größte Volksprediger der alten Kirche, Ephraem, von seinen Syrern und auch über seine Nationalkirche hinaus ausgezeichnet worden ist, stellen sich mit Vorliebe auf den prophetischen Charakter der heiligen Rede, wenn sie ihn als „Zither des heiligen Geistes“, als „Wort des Wortes“, als „den Propheten der Syrer“ präkonisieren [1]. Wohl tritt zur nämlichen Zeit bei den großen griechischen Theologen die Bezeichnung der Prophetie für das fortgehende Zeugnis des Wortes in der Gemeinde zurück, aber gerade bei den Größesten fürwahr

---

sie überall auf die Gnosis der Allegorie und auf moralische Anwendung den Hauptnachdruck legt, ihr Bestimmendes eben nicht in den Zweck des Textverständnisses, sondern in ein pneumatisches Element legt, das dem Texte erst durch seine Beziehung auf die Persönlichkeit des Predigers und das Bedürfen der Gemeinde zuwächst. Man würde überhaupt weniger von der „allegoristischen Exegese“ der alten Kirche reden, wenn man sich klarer wäre über den Sachverhalt, daß dieselbe nicht unter dem Gesichtspunkt der Exegese nach wissenschaftlichem Begriff, sondern der Gemeindeerbauung geworden und zu betrachten ist.

1) Vgl. Pius Zingerle im Vorbericht zu den „Ausgewählten Schriften Ephraems des Syrers“ (Innsbruck 1830), Bd. I, S. XIII. 14. 19.

nicht so, daß sie einem mechanischen Begriff der Predigt wiche, sondern wie schon oben angedeutet vielmehr so, daß gerade hier der dynamische Begriff des göttlichen Wortes, der sich selbst bezeugenden ewigen Weisheit am intensivsten gefaßt erscheint. Und auch nachher bleibt dies die Signatur, mit welcher fast jeder neue und geistgeborene Aufschwung kirchlichen Lebens sich geschichtlich einführt: die Sache und oft auch direkt die Bezeichnung des prophetischen Charakters der Predigt wieder aufzunehmen. So, um nur einige hervorragende Erscheinungen herauszuheben, bei dem großen Genius, der nach tiefem Verfall der Bahnbrecher für den geistigen Aufschwung der Kirche im Mittelalter geworden ist, bei **Bernhard** von Clairvaux. „Sancti praedicatores", sagt er einmal [1]), „non ab re prophetae appellantur: quia et arcana mysteriorum Dei contemplantur, et prout vident mores hominum adhibent modos curationis." Als prophetia und gubernatio bestimmen sich die Grundformen des Kirchenhandelns bei dem Manne, der in der Reformationsepoche die Fundamente gelegt hat, auf denen das theologische Studium als Ganzes und die praktische Theologie im besonderen methodisch auszubauen der Wissenschaft unseres Jahrhunderts aufbehalten war. „Liquet, prophetiam et ministerium seu gubernationem divina voce tanquam duo excellentissima dona ex aequo commendari: quin etiam sic esse ad ecclesiarum aedificationem et conservationem pernecessaria, ut sicut alterum altero semper eget, ita neutro carere ecclesia possit. Siquidem ecclesiarum salus ac dignitas tota ex hisce duobus donis pendet: quando obscurum non est, sterilem esse omnem prophetiam, si absit provida gubernatio, vicissimque fieri non posse quin vacillet gubernatio, quae prophetiae fulcris non sustentatur." [2]) Munus propheticum heißt auch in den encyklopä-

---

[1]) Opp. ed. Migne patrol. lat., T. CLXXXIII, p. 718.

[2]) **Hyperius** de theologo (Argent. 1562), p. 563. Schon vor H. hatte der hessische Reformator Lambert jener Schrift, welche in mehrfacher Beziehung ein Analogon zu Augustins Buch de doctrina christ. bildet und mit monitis homileticis abschließt, den Titel gegeben: commentarii de prophetia. — Worin die eigentümliche Auffassung über die Prophetie bestanden,

dischen Aufrissen zur Pansophie des A. Comenius das Predigtamt, und sein Geisteserbe ist der erneuten Lebensenergie in der Auffassung der Predigtaufgabe durch den Pietismus zugute gekommen. In die Ausdörrungen des rationalistischen und supranaturalistischen Doktrinarismus ruft am Ende des vorigen Jahrhunderts Herder, auch auf kirchlichem Gebiete der Herold und Bildner einer neuen Zeit, die Forderung hinein, daß die Verkündung des Christentums prophetischer Art bedürfe [1]). Unter den edlen Häuptern selbst, mit denen der von ihm angekündete Tag anbrach, faßt der, der am meisten Luthers Geist und Art widerbildet, Kl. Harms, das Geheimnis seiner eigenen Wirksamkeit und dessen was der Kirche not ist, zusammen in dem Wort: „mit Zungen reden“. Mißverständlich allerdings diese Wortwahl, sofern was er meint nicht die Glossolalie, sondern die Prophetie des ersten Korintherbriefes ist; überspannend auch die weitere Ausführung, mit welcher Harms theoretisch und praktisch bis zur Loslösung der Predigt vom biblischen Textgebrauch fortschreitet; aber doch ein Wort aus dem Herzen der Gemeinde und nach dem Herzen Christi [2]). Und wenn

welche durch die von Morelli und Ramus geführte Richtung in der Hugenottenkirche vertreten und von der Nationalsynode zu Nismes 1572 abgelehnt wurde, ist aus der kurzen Notiz bei Aymon (Synodes nationaux des églises reformées de France [la Haye 1710] II, 123) nicht zu erkennen.

1) Nicht sowohl seine kleine Schrift „Der Redner Gottes“ gehört hierher, als namentlich das vierte seiner „Provinzialblätter an Prediger“, in welchem er mit ergreifender Rede das Ideal des Sprechers, dessen die evangelische Christenheit bedarf, am Bilde Luthers zeichnet. WW. zur Religion und Theologie XV, 193 ff.

2) Der Aufsatz von Harms „mit Zungen reden“ findet sich in dieser Zeitschrift 1833, S. 806 ff. (S. 819: „Wo soll das Neue denn herkommen? ... man kreuzige und segne sich, so soll man es doch hören und wohl stehen lassen, was Novalis von der Predigt gesagt hat: sie ist eine Inspirationswirkung.“ S. 821: „Wollte einer das lieber weissagen nennen: auch so; meinethalben; mir ist die gewählte Bezeichnung [mit Zungen reden] passender vorgekommen“ 2c.). — Weitere Ausführung in der Pastoraltheologie I, 6. Praktische Belege (außer den textlosen unter seinen Predigten) z. B. Winterpostille (6. Aufl. 1846, S. 94): „Die Bibel, in welcher zwar nichts als Wahrheit, doch — mit aller Achtung gegen das h. Buch sei es gesagt — nicht alle Wahr-

auch die praktische Theologie von Zezschwitz der Bethätigung solch prophetischer Art im Gottesdienste nicht viel Raum zugewiesen, so bleibe um so mehr als Losung für einen neuen Lebensaufschwung der Kirche in Ehren, was ihr Verfasser seiner Zeit von den prophetischen Männern geredet hat, die der Christenheit unserer Tage kommen sollten [1]).

Daß das Wort Gottes Mittelpunkt des Kultus, bedeutet für die Predigt, daß sie prophetischen Charakter tragen muß [2]). Auf dieser Basis allein wird auch die Synthese der mannigfachen und zum Teil recht gegensätzlichen Grundstellungen sich ergeben, welche die neueren Theorieen betreffs dessen einnehmen, was im Wesen der Predigt als konstitutiv anzusehen sei. Wenn Schleiermacher die Darstellung des gemeinsamen Glaubensbewußtseins zum konstituierenden Grundmoment der Predigt macht, wenn ihm Harms, Schweizer, Palmer, Henke, Zezschwitz, Harnack darin gefolgt sind, so ist allerdings bereits bemerkt worden [3]), daß die etwas derb ausfallende Antithese Cremers [4]) nicht bloß diese Nachfolger, sondern auch Schleiermachers Meinung selbst nicht trifft. Fern lag dem feinen Geiste die Seichtigkeit zu meinen, für die Idee der Predigt gelte es etwa Darstellung des Bewußtseins der gerade empirisch gegebenen Zuhörerschaft — welches ja obendrein nur durch eine

---

heit und Religionslehre ausdrücklich enthalten ist, und in welcher der h. Geist, der immer und überall geistende, sich keineswegs so ausgesprochen hat, daß er nichts weiter zu sagen hätte"; u. v. a. St.

1) G. v. Zezschwitz, Innere Mission, Volkserziehung und Prophetentum. Frankfurt 1864.

2) Die näheren Erörterungen über das Wie dieses Charakters fallen der Homiletik zu. Neben den angeführten Stellen werden dieselben auch solche, wie 1 Kor. 2, 4. Mark. 1, 22 u. ä. heranzuziehen haben, sowie die Ethik, Dialektik und Rhetorik der prophetischen und apostolischen Rede. Insbesondere auch die eigentümliche Größe des geschichtlichen Sinnes der biblischen Prophetie: fortgehend gegebene Grundlagen zu vergeistigen, zu verinnerlichen, zu vertiefen, ohne sie selbst irgendwo in Frage zu stellen.

3) Von H. Weiß in Oehlers pastoral-theologischer Zeitschrift 1878, S. 481.

4) „Nichts ist weniger die Aufgabe der Predigt, als die Darstellung des Gemeindebewußtseins." Cremer, Die Aufgabe und Bedeutung der Predigt in der gegenwärtigen Krisis (Berlin 1877), S. 17.

unmögliche Umfrage und Addition zu konstatieren stünde. Es handelt sich auch für ihn um den Ausdruck des Bewußtseins der *ἐκκλησία* als der Totalität der Gläubigen [1]); des Glaubens also in der Völligkeit seiner Bedeutung; wie sich's eben darum auch bei dem Apostel gehandelt hat. 2 Kor. 4, 13. Immerhin ist die Antithese, sofern sie darauf eingeschränkt wird, nicht Unrichtigkeit, sondern Unvollständigkeit der Schleiermacherschen Aufstellung zu behaupten, nicht ohne Begründung; und unter den Gesichtspunkten, von denen aus nicht bloß Cremer, sondern auch Vinet, Stier, Sanpp, Nitzsch, Oosterzee sich mehr oder weniger kritisch zu der Position Schleiermachers verhalten haben, wird namentlich zweien ein relatives Recht nicht abgesprochen werden dürfen. Dem einen, daß bei bloßer Betonung des Gemeinsamen die wesenhafte Selbigkeit des zu verkündenden Inhalts nicht deutlich genug ausgeprägt, die Unabhängigkeit demnach der Predigt von den Ausschreitungen und Schwankungen nicht ausreichend gewahrt sei, welche in der Lehrtradition auch der Gemeinde als Gesamtheit sich bilden. Dem anderen, daß die Predigt ihrem Wesen und der Entelechie des göttlichen Wortes gemäß eben nicht bloß darstellendes Handeln ist, sondern immer zugleich ein wirksames, von seelsorgerischer Absicht getragenes Handeln. (Vgl. d. Art. I, S. 321.) Von dem ersten dieser beiden Gesichtspunkte wird bald nachher zu reden sein. Was aber den zweiten anlangt, so leuchtet ein, daß der kultisch darstellende und der seelsorgerliche Charakter der Predigt zwei Pole in der Verkündung des Wortes sind, welche von sich aus nicht dazu gelangen können, sich begrifflich zu decken, sondern welche ihre Synthese in einem übergreifenden dritten suchen. Dieses dritte nun ist sofort gegeben, wenn wir auf der neutestamentlichen Basis verharrend für die Predigt prophetischen Charakter fordern. Wird aus des Geistes Kraft das Wort verkündet, so ist dies eine Darstellung des Glaubens der seienden Gemeinde, welche zugleich des Wortes Kraft wirksam an Herz und Gewissen der werdenden Gemeinde bringt; das lebendige Wort des Glaubens ist, sofern Geisteswirkung, immer zugleich Liebe, die nach Selbstmitteilung ringt, und

[1]) Vgl. Schleiermacher, Vorlesungen über die christliche Sitte, S. 169.

thätige Kraft. Das Wort, das vom Geiste ausgeht, kommt nicht leer zurück. Jes. 55, 11. Hebr. 4, 12. 1 Kor. 14, 24 f.

Bemerkenswert nun freilich und auf den ersten Anblick fast befremdlich ist die Stellungnahme der Reformation selbst zu dieser neutestamentlichen Wahrheit vom prophetischen Charakter des Wortes in der Gemeinde. Aufseiten der schweizerischen und romanischen Reformation erlischt früh die Betonung einer relativen Selbständigkeit der gottesdienstlichen Verkündigung; die Gleichsetzung der Begriffe Wort Gottes und heilige Schrift belegt zeitig den urkundlichen Sprachgebrauch. Im Verhältnisse zu der Baseler Kirchenordnung von 1529, deren wesentliche Übereinstimmung mit den Lutherschen Grundanschauungen uns oben (S. 9, Anm. 2) entgegentrat, drückt schon die Zürcher Prädikantenordnung von 1532 diesen Umschwung recht markiert aus [1]. Von hier aus sind die Bekenntnisse und Kirchenordnungen dieses Zweiges evangelischer Kirchenbildung einmütig in steigender Verschärfung der ausschließlichen Einsetzung von Wort Gottes und h. Schrift [2]; folgerichtig in der Einschärfung, daß Begriff und Charakter der Predigt nicht aus dem Materialbegriff des göttlichen Wortes, sondern schlechthin aus der formalen Abhängigkeit von der heiligen Schrift bestimmt werden müsse [3]. Weil die h. Schrift das Wort Gottes ist, so soll

---

1) Artikel von Lehre und Leben der Prädikanten, bei Richter a. a. O. I, 170.

2) Es ist korrekte Ausprägung der reformierten Grundanschauung, wenn Ebrards Liturgik (1843), wie sie denn auch reformierten Charakter sehr nachdrücklich prätendiert, die ganze Kultuslehre auf den Satz baut, daß es der Zweck des Gottesdienstes sei, der Gemeinde die h. Schrift fort und fort darzureichen. § 13. — In der Praxis wird man des bezüglichen Gegensatzes zwischen deutscher und schweizerischer Reformation recht deutlich inne, wenn man die scharf ausgeprägten Charaktertypen Harms und Menken, in denen er sich auf deutschem Boden erneuerte, einander gegenüberhält.

3) Stellen aus den reformierten Symbolen und Kirchenordnungen zu häufen ist bei ihrem völligen Konsensus in diesem Punkte überflüssig. Eine Ausnahme scheint auf den ersten Blick der Catéchisme constitutionnel de l'église libre d'Écosse (Laus. 1846) zu machen, wenn er seinem 3. Hauptstück die Aufschrift gibt: Jésus Christ chef ou source de connaissance de l'Église. Aber die Ausführung (Frage 35 u. 36) hält sich genau im älteren

ihr im gottesdienstlichen Leben kein Zwang angethan werden: die Perikopen werden im Prinzip abgelehnt. Weil das freie Wort eigentlich nur die Schriftlesung vertritt, nennt die englische Kirche die Predigt bis auf diesen Tag lecture. Besonders charakteristisch ist dieses, daß man zwar den Begriff der Prophetie für einen Wortgebrauch in der Kirche nicht meint fallen lassen zu dürfen — ist er doch selbst ein schriftmäßiger —, daß man aber diese „Prophezei" schlechtweg als Schriftauslegung definiert [1]).

Die prinzipielle Stellung der sächsischen Reformation zur Sache mußte ja, wie aus dem oben Ausgeführten überall erhellt, eine andere sein. Es ist in keiner Weise zufällig, daß in den von ihr ausgegangenen Bekenntnissen der Materialbegriff des verbum divinum gegenüber dem formalen der scriptura sacra der schlechthin prävalierende ist. Verschwindend sind in der Zahl ihrer ältesten Kirchenordnungen diejenigen, welche sei es auf das gelesene Wort im Gegensatz zum gesprochenen den ersten Nachdruck im Kultus legen [2]), sei es die Predigt unter Hintansetzung ihres Eigen-

Geleise. — Merkwürdig aber ist, daß sich hierher auch die Gestalt der Predigtidee im Katholicismus des Reformationszeitalters gestellt hat. Auch dem Tridentinum ist das Werk der praedicatio dieses, sacras scripturas divinasque leges annuntiare. Trid. sess. XXIV, c. 4: de ref. Konsequenter freilich drückt der Neukatholicismus das Postulat seines Kirchenbegriffes auf diesem Punkt aus. Predigen heißt „die christliche Lehre in der Weise vortragen, wie sie der Absicht der Kirche entspricht". Jungmann, Theorie der geistlichen Beredsamkeit (Freiburg 1877) I, 50.

1) Wird dann weitergehend in äußerlicher Beobachtung und Nachbildung der Erscheinungsweise der neutestamentlichen Prophetie 1 Kor. 14 das Wesentliche der Prophezei darein gesetzt, daß mehrere Redende sich an derselben beteiligen, so tritt dieselbe aus dem Rahmen des Gottesdienstes selbst heraus, und gewinnt die Gestalt der biblischen Besprechung. Eine löbliche Sitte, die auch in deutschen Kirchengebieten mit gutem Erfolg hier und da aufgenommen worden ist; die nur aber das wirkliche Wesen der biblischen Prophetie nicht reflektiert, und für die Kultustheorie keine Bedeutung hat. Vgl. das Geschichtliche bei Güder in Herzogs Real-Enc. (1. Aufl.) XVIII, 727; XII, 232 ff.; außerdem aber die für den pädeutischen, nicht kultischen Charakter der Prophezei höchst charakteristische Ausführung der Kirchenordnung der Niederländer in London von 1550 bei Richter II, 106.

2) So m. W. zuerst die preußische K.-O. von 1525, Art. 1 bei R. a. a. O. I, 28.

lebens lediglich als Interpretation der h. Schrift definieren [1]). Aber wie fest und klar in der Grundposition: doch begegnet uns auch hier in concreto dieselbe Zurückhaltung inbetreff der Betonung des prophetischen Moments in der Predigt, wie bei den Schweizern. Wo er direkte Veranlassung hätte, die Konsequenz seines dynamischen Begriffes vom Worte Gottes zu ziehen, in der Auslegung von Röm. 12, 6, läßt auch Luther die προφητεία in der Gemeinde schlechtweg als Auslegung der Schrift bestimmt sein [2]). Historischem Begreifen wird es nicht schwer fallen, diese scheinbare Inkonsequenz zu erklären, daß der Wortbegriff dynamisch und materiell erfaßt ist und doch die Anerkennung des prophetischen Moments in der Predigt ausbleibt. Die Ursachen der ähnlichen Erscheinung in der alten Kirche waren ja auch jetzt wirksam. Früh genug waren die Reformatoren genötigt, gegen den Mißbrauch, der durch die Bezeichnung dem Prinzip sich anzuheften drohte, gegen die Willkürlichkeiten des inneren Lichtes der Schwärmer sich zu verwahren, die sich als himmlische Propheten ausgaben. Aber für die Prinzipfragen der praktischen Theologie ist die historische Erklärung noch nicht das an sich Wertvolle. Die geschichtliche Klarheit über die Veranlassungen eines zeitlichen Geschehens gewinnt für sie erst Wert, wenn in diesen Veranlassungen nicht bloß das pragmatisch Wirksame, sondern Momente bleibender Wahrheit erkannt sind, die einen Anspruch auf notwendige Geltung behaupten. Daß ein solches

1) So die Frankfurter K.-O. von 1530 bei R. I, 141.

2) „Weissagung ist zweierlei. Eine, die von zukünftigen Dingen sagt wie alle Propheten im Alten Testament und die Apostel gehabt haben; die andere ist die Auslegung der h. Schrift... Solche Weissagung ist eine gemeine, stetige, nütze Gabe für die Christen; jene Weissagung aber ist seltsam..... Die Schrift auszulegen, das ist die edelste, höchste und größte Gabe der Weissagung. Denn auch alle Propheten des Alten Testamentes damit den Namen haben allermeist daß sie Propheten heißen, daß sie von Christo geweissagt haben. (Man beachte, wie Luther auch hier sein materielles Prinzip keineswegs aufgiebt.) Dazu, daß sie das Volk zu ihrer Zeit durch Auslegung und Verstand göttlichen Wortes im Glauben recht führten.“ WW., Erl. Ausg. VIII, 22—24. — Wie allerdings Luther über das prophetische Moment seiner eigenen Mission ein klares Bewußtsein hatte, darüber vgl. die Anführungen bei Köstlin, M. Luther I, 409.

Moment in Luthers Zurückhaltung zum Ausdruck kommt, wird man nun zwar nicht daraus schließen dürfen, daß die nachkommende lutherische Scholastik den lebendigen Wortbegriff der schöpferischen Reformationsepoche so gut wie ganz hat fallen lassen, und in der Identifizierung der Begriffe verbum divinum und scriptura sacra auf den reformierten Standpunkt hinübertritt [1]). Dem könnte entgegengehalten werden, wie offenkundig genug das Naturgesetz aller eifrigen Polemik sich auch an dieser Scholastik dadurch erfüllt, daß sie die Überspannung ihres Gegensatzes gegen alles Reformierte mit der Eintauschung der wichtigsten reformierten Positionen inbezug auf die Lehren von Kirche und Schrift bezahlt hat. Bedeutsamer aber ist es, daß auch der lebendige und weite Blick des ursprünglichen Pietismus, der doch mit ganz anderen als schwärmerischen Gegensätzen zu ringen hatte, und der für die Würdigung des persönlichen, ethischen Elementes in der Predigt geradezu epochemachend eingetreten ist, ganz ebenso wie Luther die Predigt und die neutestamentliche Prophetie als Schriftauslegung definiert [2]). Der Sachverhalt, daß die deutsche Reformation, indem sie den Begriff des lebendigen Wortes dynamisch und materiell auf den des ewigen Wortes gründete, doch zugleich da, wo die praktische Verwertung dieses Begriffes eintreten sollte, den vermittelten Charakter der Predigt, das Gebundensein an das Wort in der Schrift mit so ausschließender Energie in den Vordergrund rückt, ist in der That kein zufälliger oder nur von außenher bedingter; er ist die Geltendmachung des Schriftprinzipes, welches der kirchenbildende Protestantismus wie in alle Gebiete kirchlichen Lebens, so auch ins gottesdienstliche eingetragen hat. Und zwar bedeutet hier dies Prinzip, daß die Verkündung des göttlichen Wortes, ihrem Wesen nach entspringend aus dem ewigen Wort, ihrem Inhalt nach so weit wie Christus, ihrem Werden nach ohne die prophetische Wirkung des

---

1) Vgl. z. B. J. Gerhard, Loci theol. l. I uberior exp. c. XXV, § 77. 81 ed. Cotta, T. II, p. 422 sqq.

2) Speners Auslegung des Briefes Pauli an die Römer, herausgeg. von Schott (Halle 1861) zu Röm. 12, 6: „Hat jemand Weissagung, d. h. hat jemand die Gnade empfangen, die Schrift zu verstehen und zu erklären." S. 240.

Geistes Christi nicht zu denken, im evangelischen Kultus ihren Fundort wie ihr Maß an der heiligen Schrift hat. Früh von Luther klar erfaßt, präcis ausgedrückt [1]) und im wesentlichen immer festgehalten hat dies Axiom in der evangelischen Dogmatik seine begriffliche Formierung durch die Lehren von der Perspicuität und Sufficienz der h. Schrift gefunden. In der Kultustheorie werden wir demselben nicht die Folge geben, die von der προφητεία handelnden Stellen des Neuen Testamentes in der mehrangeführten Weise wider die exegetische Möglichkeit gewaltsam umzudeuten [2]); auch nicht die Folge, den als wesenhaft erkannten Charakter des lebendigen Wortes um möglichen Mißverstandes oder Mißbrauches der Bezeichnung willen als eine Sache zu behandeln, die ohne Schaden der Theorie und der Praxis überschwiegen werden kann: der Grundbegriff des gepredigten Wortes im Gottesdienste, lebendige Rede einer vom Geiste Christi erfüllten Persönlichkeit zu sein, muß in alle Wege fest und intakt bleiben. Wohl aber werden wir diesem Begriffe die nähere Bestimmung beizugeben haben, daß die freie Verkündung des Rede werdenden Wortes in Zeugnis und Lehre, Ermahnung und Tröstung darauf gewiesen ist, den Quell

---

[1]) Vgl. z. B. die Coburger Predigt von 1530 (E. A. XVIII, 110ff.): „Es ist nicht genug daran, daß man predige und lehre vom Reich Christi, daß man's verstehen kann: es gehört noch eins dazu, daß man auch gerüstet sei, daß man's nicht verliere, noch darum komme ... Also weiset Christus die Jünger in die Schrift, daß sie sich im Glauben üben, und von Tag zu Tage stärker darinnen werden. Denn die Schrift, ob sie gleich die Schwärmer einen toten Buchstaben nennen, zeuget von Christo ... Das ist nun der Punkt, der uns bringet, die Schrift hochzuhalten — darum, daß du kannst bewahren den christlichen Glauben ... Es ist kein leichterer Weg, alle Artikel des Glaubens zu verlieren, denn außer der Schrift ihrer zu gedenken." Vgl. auch Melanchthon, Epistolae ed. Bindseil (Hal. 1874), S. 360f. Dorner, Das Prinzip der ev. Kirche nach dem inneren Verhältnis seiner beiden Seiten, S. 25ff.

[2]) Denn daraus, daß die Glossolalie der ἑρμηνεία bedarf, 1 Kor. 14, 27, folgt in keiner Weise, daß die Prophetie ἑρμηνεία sei. Wohl aber wird, die Weissagung als Schriftauslegung bestimmt, die Schrift in eine sehr unbiblische Analogie mit den unverständlichen Orakeln der Pythia gestellt, die allerdings eines deutenden προφήτης bedurften.

ihres Inhaltes, welcher der Urkirche in der ursprünglichen Theopneustie der Augenzeugen und Berufenen Jesu Christi strömte, in der h. Schrift zu suchen; und daß sie, wie das göttliche Wort eines ist, so an der Schrift gewordenen Gestalt desselben ihre Beglaubigung vor der Gemeinde hat. Der Christus, der zu predigen ist, und das Heil, das in ihm anzubieten ist, ist der Christus der Schrift und das Heil des apostolischen Evangeliums. Wohl ist der Inhalt des Wortes nach der unendlichen Verschiedenheit der individuellen Art und Gabe, der kirchlichen Zustände und individuellen Bedürfnisse einer unendlichen Fülle mannigfaltiger Entfaltung und Anwendung fähig, und die Schrift selbst heiligt durch ihr Vorbild das Recht der Individualität in Auffassung und Darbietung dieses Inhaltes: nicht aber kann er einer Wesensveränderung unterliegen, welche ihn loslöste oder in Gegensatz stellte zu dem urkundlichen Reflex, den die Offenbarung Christi in den h. Schriften gefunden hat. Zeigte sich oben, daß die Selbigkeit der Kirche nicht gedacht werden kann ohne Selbigkeit des Wortes, von dem sie lebt, daß sie, wie Luther sagt, in der gleichen Wesenheit des Glaubens sich bewahren muß, so wird jene Selbigkeit ihre Bürgschaft nicht darin finden können, daß ein einzelnes Glaubensbewußtsein oder eine gewordene und sich wandelnde Lehrtradition sich anmaße, zu normieren, was göttliches Wort sei, sondern nur in der Gleichwesenheit des gepredigten Wortes mit der ursprünglichen Beurkundung desselben.

Diese Bestimmungen sind wie berechtigt so notwendig. Auch das N. T. kennt keine absolute Freiheit der προφητεία: es verlangt, daß dieselbe sich halte κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως Röm. 12. Daß diese Analogie für die Gemeindepredigt der apostolischen Zeit sich durch die schöpferische Lehrverkündung der Apostel bestimmte, kann an diesem Orte als anerkannt vorausgesetzt werden [1]). Wie aber kann diese Norm der Analogie für die Kirchen-

[1]) 1 Kor. 4, 17. Gal. 1, 8. Joh. 17, 20; 16, 14. Auch wenn die gegenwärtig herrschende exegetische Auffassung recht hätte, der πίστις, welche Röm. 12, 6 als maßgebende Norm der Prophetie genannt wird, nicht objektive, sondern nur subjektive Bedeutung zuzusprechen, würde durch diese Stellen die Substanz der obigen Aussage gesichert sein. Vgl. auch Twesten, Dogmatik

zeit festgehalten werden? Es ist ja leicht und verlockend, sie nach römischer Weise in der Autorität des kirchlichen Lehrstandes als einer Fortsetzung des Apostolats allezeit gegeben zu denken. Aber diese Einssetzung des kirchlichen Amtes mit dem Apostolat ist Fiktion. Und es macht dabei schlechthin nichts aus, ob man die fragliche Autorität der Gesamtheit des Klerus oder der Gesamtheit des Episkopats zugeeignet denkt, oder ob in Vollendung des Systems eine persönliche Spitze des Ganzen die Unfehlbarkeit für sich in Anspruch nimmt. Nicht die Konsequenz ist inkorrekt, sondern das Prinzip ist falsch. Eine wahrhafte, des Umschlages in eine ursprungswidrige Lehrtradition unfähige Kontinuation jener Autorität fordert, wenn sie nicht überhaupt für unvollziehbar soll gehalten werden, Beurkundung des Ursprünglichen und zwar durch solche, in denen die volle schöpferische Kraft der Ursprünge mächtig war. Das bietet die Schrift [1]). Mit Recht haben ja Luther und andere nach ihm wie vor ihm darauf hingewiesen, daß man die Wahrheit nicht bis dahin überspannen dürfe, zu übersehen, daß von der Totalität der Lehrthätigkeit Christi wie der Apostel die biblischen Bücher uns eben nur einen Reflex und Niederschlag bieten; daß auch darum schon es nicht zulässig sein würde, das göttliche Wort, durch welches Kirche geworden ist, auch nur formal einfach mit der Schrift zu

---

I, 404—410. Ernesti, Ethik des Ap. Paulus (3. Aufl. 1880), S. 175. Ferner 2 Tim. 4, 3 und dazu die gute praktische Bemerkung Becks (Timotheusbriefe 1879, S. 321): „Die *ἐπιθυμίαι* bezeichnen das selbstische Gelüste; keineswegs bloß das sinnliche, sondern auch das geistige und geistliche oder fromme Gelüste.“

1) Ignatius ad Phil. 5: *προςφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ καὶ τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεςβυτερίῳ ἐκκλησίας*, — eine Stelle, deren unter den obigen Gesichtspunkten nicht zu verfehlender Sinn durch die Textänderung Lessings (WW. von Lachmann XI, 567) nicht verbessert wird. — Luther (E. A. XVI, 123): „Das ist das rechte Heiligtum, daß wir die Apostel, ja den Herrn Christum selbst haben in der h. Schrift, darin lesen und studieren wir; die haben Leib und Seele gehabt, das ist gewiß. Denn wenn ich in der Kirche Predigt höre, so höre ich Petrum und Paulum; ja wenn ich in meinem Stüblein oder Kämmerlein lese, was sie geschrieben und gelehret haben, so höre ich sie noch alle Tage predigen und mit mir reden.“ Vgl. auch Rothe, Zur Dogmatik, S. 297. Pfleiderer, Religionsphilosophie (1878), S. 583. Frank, System der christl. Wahrheit II, 401 f.

identifizieren [1]). Aber dabei bleibt doch bestehen, daß der ursprünglichste und getreuste, der vollkommenste und für das Bedürfen der Gemeinde schlechthin ausreichende Abdruck der kirchenstiftenden Selbstdarstellung des göttlichen Wortes in jenen Schriften gegeben ist, welche der Glaube der alten Kirche, in ihnen sein mütterliches Land erkennend, aus der Masse der christlichen Litteratur der ersten Jahrhunderte ausgesondert, bewahrt und aller Folgezeit der Kirche überliefert hat. Und wenn die gewaltsame Unklarheit, welche die stete Begleiterin der Willkür ist, in dieser normativen Bedeutung der h. Schrift für das lebendige Wort im Gottesdienste eine Schranke ablehnen zu müssen glaubt, so wird vielmehr jede gründlichere und klare Betrachtung in derselben eine mächtige Bürgschaft der Freiheit erblicken müssen. Es ist nicht wider das Wesen der Freiheit, sich selbst zu begrenzen, sondern die sittliche Freiheit, die in der Gemeinschaft geübt wird, hat in der Selbstbegrenzung ihre vernünftige Möglichkeit. Freiheit, die nicht Selbstbegrenzung wäre, ist in der Gemeinschaft ein Unbegriff. Wird dieses verkannt, und die Selbstbegrenzung nicht aus der Natur des Gebietes vollzogen, auf dem sie zu üben ist, so folgt die Notwendigkeit, daß der repressive Wille der Gemeinschaft von sich aus die zu ihrem Bestand notwendige Begrenzung der Freiheit setze. Dann liegt der Schwerpunkt der Begrenzung nicht mehr auf der Substanz der Sache, sondern im Willen der Gemeinschaft, und die Gefahr, daß mit der unberechtigten auch berechtigte Freiheit unterdrückt werde, ist sofort gegeben. Die Bestimmung, daß die h. Schrift der Predigt das Maß gebe, ist wie ein prinzipielles Postulat protestantischer Begriffe vom kirchlichen Handeln, so eine Schutzmauer der evan-

---

[1]) Luther, E. A. X, 366. Unter den Neueren sogar Menken (Gesammelte Werke [Bremen 1858] III, 328): „Es wird bei diesem tiefen und dunkelen Worte (Hebr. 9, 14) vorausgesetzt, daß man schon einige Erkenntnisse des Geheimnisses Christi besitze. Die Apostel wußten, was für eine Predigt und Lehre sie in die Welt gebracht hatten. Das früher geschriebene Wort Gottes im A. T. vorausgesetzt, war gewissermaßen alle Erkenntnis und Lehre aus ihrem Worte hervorgewachsen und darauf gegründet, und so konnten sie bei ihren Briefen manches als ihren Lesern bekannt voraussetzen, wovon sie mündlich mit ihnen geredet hatten."

gelischen Freiheit, und in diesem Sinn selbst von dem koercitivsten aller Symbole der deutschen Reformation, von der Konkordienformel in ihren berühmten Eingangssätzen als eherner Turm aufgerichtet worden. Alle reformatorischen Bewegungen, die ins Kirchenleben hinein eine bleibende Wirkung der Reinigung und Belebung, der Befreiung und Bildung geübt haben, haben erfahrungsmäßig an die h. Schrift geknüpft, und ihre Fruchtbarkeit hat im genauen Verhältnis gestanden zu der Innigkeit dieser Anknüpfung. Und wiederum, jede Loslösung von der h. Schrift, sei es nun im hierarchischen oder im anarchischen Sinne, ist nie ohne die thatsächliche Folge geblieben, daß eine Tyrannis leitender Persönlichkeiten oder Systeme die Geister der Geleiteten in Fesseln schlug. Man vergleiche die erschütternde Darstellung Dantes, deren doppelschneidiger Wahrheit kein Hörender die Anerkennung versagen wird, daß auch sie teilhat am prophetischen Charakter des göttlichen Wortes [1]. Und wie die Freiheit, so verbürgt die recht erfaßte Bindung an die h. Schrift auch den Reichtum der Predigt. Die Ganzheit der Schrift hat es an sich, wie kein anderes Buch der Welt und wie keines, auch nicht das reichste Lehrsystem, die Unerschöpflichkeit der religiösen Motive, Bedürfnisse, Heilmittel, ihre Zueignungsfähigkeit für alle Zeiten, Orte, Berufssphären zum wirksamen Bewußtsein zu bringen. Jede maßgebende Bestimmung des Predigtinhaltes, welche statt dieser eine andere Umfangsgrenze, statt des Ozeans sei es einen Tümpel oder einen durch scheinbare Unbegrenztheit täuschenden Wasserschein der Predigt zuweist, wird immer eine Verarmung der Predigt bedeuten. Wogegen auch die ärmste Begabung — und mit lauter reichen kann keine Kirche rechnen — einer Gefahr der Leere und Verkümmerung weder für sich noch für die Gemeinde unterliegen wird, wenn sie treulich mit dem Grundsatz Ernst macht, daß die h. Schrift in ihrer Gesamtheit ebenso das Maß der Predigt ist, wie Christus das Wesen der Predigt.

Wo Freiheit und Reichtum, da ist auch die Kraft der Predigt. Ist Origenes auch nicht der prototypische Anfänger christlicher

---

[1]) Comed. divina, parad. XXIX, 88—126.

Gemeindepredigt [1]): seine epochemachende Bedeutung für die Geschichte derselben wird niemand in Abrede stellen. Seine homiletische Leistung hat die der Vorgänger nicht bloß verdunkelt, sondern nahezu in Vergessenheit gebracht; die nachfolgende Entwickelung der Predigt ist ohne Rückgang auf ihn kaum zu verstehen. Diese Bedeutung aber liegt letztlich in der Energie, mit welcher derselbe Mann, der als einer der vornehmsten Zeugen für den prophetischen Charakter der Predigt zu nennen war, des Geistes Rede, der in ihm war, allenthalben an die Schrift geschlossen, Christum in keinem anderen als in diesem Gefäß der Gemeinde hat bieten wollen. In lebendigster Mannigfaltigkeit erwächst auf seinen Schultern die Predigt des christlichen Orients: als strömende Volksrede bei Ephraem, dramatisch und bilderprächtig; als mystisch-seelsorgerische Paränese bei Macarius; als kirchliche Glanzrede bei dem Nazianzener. Aber die Palme fällt keinem unter diesen zu, sondern dem, der, das Einzelne angesehen, die eigentümliche Stärke eines jeden unter ihnen nicht erreicht, alle aber überragt durch die treue Bindung an das unermüdlich ausgeschöpfte und allseitig angewandte Schriftwort: dem Chrysostomus. Wie Origenes für den Orient, so ist im Abendlande Augustin der abgründige Mutterschoß für alle nachfolgenden Gestaltungen kirchlicher Predigt. Es bedarf nur des Hinweises auf seine praktisch unveraltete Schrift de doctrina

---

1) Man kann sich wundern, daß auch der neueste fleißige Historiker der Predigt (Rebe, Geschichte der Predigt [Wiesb. 1879] I, 4), den Origenes noch immer als Vater der christlichen Predigt einführt, nachdem der Bryenniussche Textfund den schon von Tzschirner u. a. gemutmaßten Sachverhalt außer Zweifel gestellt hat, daß wir in dem sogen. zweiten Clemensbriefe eine altrömische Gemeindepredigt besitzen, die fast ein Jahrhundert älter ist als die Predigten des Origenes. Es ist im Rückblick auf das oben (S. 26. 28) Bemerkte zu beachten, wie diese Predigt einerseits dem Begriff genau entspricht, den wir nach Justin (Apol. I, 67) von der ältesten Gemeindepredigt uns zu bilden haben; anderseits jene Doppelseitigkeit bereits aufweist, auf welche Origenes reflektierte. Denn schon sie giebt sich als ein Produkt nicht bloß augenblicklicher Begeisterung, sondern zugleich vorbereitender Bemühung, indem sie sich als geschrieben und verlesen charakterisiert. Clem. II ad Cor. 19: ἀναγινώσκω ὑμῖν ἔντευξιν. (Patres app. ed. Gebhardt et Harnack I, 1. ed. 2. 1876. p. 138.)

christiana, um sich zu vergegenwärtigen, daß der selbständigste Denker der Christenheit ein von der Schrift losgelöstes Wort der Predigt nicht kennt. Nach langem Zwischenraum [1]) folgt auch ihm die Mannigfaltigkeit der Entfaltungen: die mächtige Volkspredigt wie im Orient auf dem Boden fremder Nationalsprache, die Predigt des Franziskaners Berthold; vor ihr die kirchlich-mystische Predigt Bernhards; nach ihr die individuelle Mystik der deutschen Dominikaner im vierzehnten Jahrhundert. Aber die durchschlagende, alles ergreifende Wirkung der Neuerbauung kirchlichen Lebens, der Erfolg in Analogie des apostolischen und prophetischen Wortes liegt auch hier erst bei der Reformationspredigt, die vor allem Schriftpredigt ist. Wenn Luther in Hinsicht der Form nicht in ähnlicher Weise den krönenden Abschluß seinen Vorgängern gegenüber bildet, wie Chrysostomus, so ist er dafür der Ausgangspunkt einer neuen Reihe von Entfaltungen, die ebenfalls mit ökumenischem Blick betrachtet sein will. Da tritt uns die Wiedergeburt der altkirchlichen Glanzrede durch Bossuet und seine großen Landsleute entgegen; da stellt sich an Ephraems und Bertholds Seite die mächtige Volkspredigt der englischen Methodisten, zumal eines Whitefield; da lebt Macarius wieder auf in der reichen Geschichte, welche von Joh. Arnd bis Schleiermacher die mystische Predigt gehabt. Das Heil aber, dessen wir für die Kirche harren, wird auch jetzt nicht anders kommen, als durch eine Predigt, die mit neuer Kraft und Einfalt neue Tiefen und Reichtümer der Schrift für das ganze Volk Christi aufdecken, die, mit Luther zu reden [2]), „in guten gelehrten fleißigen Predigern das lebendige Wort aus der alten Schrift ziehen“ und so den Hauch des Lebens in weite Felder voller Totengebeine zurückführen wird.

---

[1]) Aufmerksamkeit verdient in diesem Zwischenraum namentlich die Erscheinung, wie die Verkündung göttlichen Wortes zu den jungen Völkern, die in die Kirche treten, in der Sprache der Völkerjugend, im epischen Gewande redet. Mit Recht hat Scherer (Geschichte der deutschen Literatur, Berlin 1880, S. 48) bemerkt, daß die Verfasser des Heliand und Krist mit fast noch größerem Recht Prediger als Epiker zu nennen seien. Namentlich der erstere war ein Prophet seines Stammes.

[2]) WW., E. A. X, 367.

Weit entfernt, daß die evangelische Fundamentierung des Begriffes vom Wort im Gottesdienste auf dem in sich selbst ruhenden und materiellen Begriff des göttlichen Wortes, und die daraus erwachsende Nötigung, dem prophetischen Moment seinen festen Ort und seine konstitutive Bedeutung im Begriff der gottesdienstlichen Rede zu sichern, von der Schrift hinwegführe, führt beides mit verstärkendem und bereichertem Nachdruck in die Schrift hinein. In Geltung bleibt auch bei dem lebendigsten Begriffe des Wortes Gottes alles, was je über die Bedeutung der Versenkung in die h. Schrift für die Predigt, über die Bedeutung des schriftgewordenen Wortes für den evangelischen Gottesdienst überhaupt von tiefdenkenden und praktisch wirksamen Männern ist erörtert worden; unverloren auch alles, was namentlich in den genuin reformierten Kirchen, aber auch von der theologischen Arbeit der Nachfolger und Geistesverwandten Bengels geschehen ist, um die Bedeutung der Schrift, Fundort des Predigtstoffes zu sein, in allseitiger Weise fruchtbar zu machen. Es ist beachtenswert, wie die große Zurückhaltung Schleiermachers inbezug auf normativen Schriftgebrauch im Gebiet der dogmatischen und ethischen Theologie sofort einer ganz anderen Fassung der Dinge weicht, wo er, aufs Gebiet der praktischen Theologie hinübertretend, ein wirksames Handeln ins Ganze der Kirche hinein ins Auge faßt [1]). Was schon im Reformationszeitalter selbst bei Hyperius, dann wieder bei Spener entgegentritt, stellt sich an ihm aufs neue dar: daß alle wahrhaft praktische Theologie auf evangelischem Boden den Zug an sich trägt, die kirchlichen Aufgaben im Sinne einer Union auf dem Grunde der h. Schrift zu stellen und zu lösen.

Wie die Einzelforderungen, welche aus dem prophetischen Charakter der Predigt abfolgen, von selbst aus dem Gebiet der Kultuslehre in das der Homiletik hinüberfielen, so gilt dies auch von

---

[1]) „Es ist nicht möglich, daß eine richtige Amtsführung gedacht werden kann, ohne eine fleißige Beschäftigung mit der Bibel . . sie muß das Zentrum aller Gedankenkombinationen werden. Dazu gehört, daß man sie immer haben muß. Der Inhalt selbst muß in das beständige Bewußtsein aufgenommen sein, so daß kein höherer Moment im Leben vorkommt, worin wir nicht auf die h. Schrift zurückgingen.“ Prakt. Theologie, S. 242.

denen, die aus dem biblischen Charakter der Predigt abfolgen. Von hier aus ergeben sich die bedeutenden und zum Teil schwierigen Probleme der homiletischen Stofflehre, welche das Verhältnis der Predigt zu den Urkunden h. Schrift betreffen hinsichtlich des inneren Stufenganges vorbereitender und abschließender Offenbarung, des Unterschiedes geschichtlich referierender und gesprochenes Wort darbietender Beurkundung, der Differenz des Kanonischen und Apokryphischen im A. T., des Kanonischen und Deuterokanonischen im N. T. Das jedoch wird als allgemein gültig und sofort einleuchtend hier zu bemerken sein, daß es der Predigt gezieme, jenen biblischen Charakter dadurch zu bezeugen, daß sie sich einen biblischen Text zugrunde lege [1]); daß ferner die Predigt, wiewohl nicht Auslegung für den Intellekt, sondern Anwendung auf den Willen, doch nach bester Kraft auf richtig verstandene Schrift sich bauen muß und exegetische Sicherheit und Gründlichkeit zu ihrer Voraussetzung hat; daß endlich es der Kirche der Schrift wohl anstehen wird, das auslegende Verständnis der Schrift, immerhin ein praktisch gewendetes, zum Zweck eines besonderen kirchlichen Handelns zu machen neben dem eigentlichen Gottesdienst: einer Einführung der Gemeinde in Inhalt und Verständnis der Schrift, wie sie in Bibelstunden und biblischen Besprechungen ihre Form sucht, ohne Predigt zu werden. — Nicht minder fordert die Solidarität zwischen dem Prinzipalbegriff des Wortes Gottes und der h. Schrift für den evangelischen Gottesdienst nicht bloß die biblische Weise des liturgischen Ausdruckes, die biblische Charakteristik der kultischen Form, sondern auch den selbständigen Wert der Schriftlesung. Und wenn doch die Voraussetzungen dieser Forderung darauf hinweisen, daß die wechselnde Charakteristik der gottesdienstlichen Feiern im Kirchenjahr, welche aus dem lebendig erfaßten Kultusbedürfnis der heiligen Zeit hervorgeht, ihr eigentümliches Vehikel in der Wahl der Schriftlesung zu suchen haben wird [2]), so folgt, daß in der

[1]) Vgl. was gegen die oben angezogene Gegenaufstellung von Harms bereits von Nitzsch (in dieser Zeitschrift 1832, S. 454) und von J. Müller (in dieser Zeitschrift 1856, S. 572) bemerkt worden ist.

[2]) Der sinnige und ökumenisch gedachte Versuch von F. Strauß (Das evangelische Kirchenjahr, Berlin 1850), dem aufs göttliche Wort gegründeten

Forderung eines Perikopensystems nicht nach altreformierter Art ein römischer Sauerteig, sondern ein durchaus evangelischer Zug des Kirchenlebens zu erblicken und zu bewahren sein wird. Ein Problem [1]) bieten ja auch hier die unleugbaren Mängel unseres überkommenen Perikopensystems. Aber nicht durch Verwerfung der Sache selbst ist es zu lösen, sondern durch Besserung des Mangelhaften.

Von mehreren Seiten ist neuerlich die Frage aufgeworfen worden, ob nicht durch Zurückdrängung, vielleicht sogar Eliminierung des homiletischen Elementes zugunsten des liturgischen eine angemessenere und wirksamere Gestalt evangelischen Gottesdienstes zu erreichen stehe. Nach den vorigen Ausführungen werden wir von einem beflissenen Eingehen auf diese Frage um so eher absehen dürfen, als dieselbe erst kürzlich in dieser Zeitschrift eine gründliche Beleuchtung erfahren hat [2]). Den Rang eines ernst zu nehmenden Problems kann sie ohnedem aus dem Gesichtspunkt protestantischer Kultusbegriffe nicht beanspruchen. In Kirchen wie die anglikanische Staatskirche, welche von Anfang ab zu einer vollen Würdigung der Dynamik göttlichen Wortes im Gottesdienste nicht gelangt sind und ihre Virtuosität im Formulierten der Liturgie konzentrierten, mag ihre Aufwerfung die ernste Gefahr anzeigen, daß ritualistische, also vorreformatorische Tendenzen zur Herrschaft zu gelangen und den evangelischen Charakter des Kirchenwesens auszulöschen im Be-

Kultus dies Wort auch in der Gestalt nicht unverwertet entgehen zu lassen, wie es in der sichtbaren Schöpfung geredet ist, die Offenbarung Gottes in der Natur, ist noch nicht hinreichend gewürdigt. Freilich würde er im evangelischen Kultus eine weit organischere Umprägung der Perikopenwahl fordern, wenn die oft erzwungene Verbindung, welche Strauß zwischen den Wechseln des Naturjahres und der überkommenen Perikopenfolge herstellt, vermieden werden soll.

1) Vgl. über dasselbe Nitzsch, Prakt. Theol. II, 2, § 276 f. Rebe, Die Perikopen des Kirchenjahres (2. Aufl., Wiesbaden 1875) I, 1 ff. Bei letzterem auch eine ziemlich vollständige Berücksichtigung der neueren Litteratur über die Frage, welche namentlich durch Rankes Verdienste nicht bloß eine reiche, sondern auch eine reichhaltige ist.

2) Jahrg. 1879, S. 253 ff.; von Meuß.

griffe stehen; auf deutscher Erde ist diese Gefahr durch die Energie ausgeschlossen, mit welcher die Volkskatechismen in ihrer Behandlung des Dekalogs die zentrale Bedeutung der Predigt im Gottesdienste jedem neu heranwachsenden Geschlecht neu einprägen. Man kann für die liturgische Bereicherung des Kultus die weitgehendsten Wünsche haben. Man kann — und gern bekenne ich mich zu dieser Hoffnung — von einer reichen Entwickelung gottesdienstlichen Lebens in der evangelischen Kirche den Zeitpunkt erwarten, wo die großartigen Kunstschätze, mit welchen die großen Tonsetzer der letzten Jahrhunderte die steinerne Musik mittelalterlicher Kunstblüte abgelöst haben, nicht mehr bloß dem Konzertsaal verfallen sein, sondern in monumentalen Gottesdiensten die Stätte finden werden, die ihnen gebührt. Aber dies alles wird nicht auf Kosten evangelischer Kultusidee, sondern nur auf ihrem Grunde zu erreichen stehen. Und diese Idee besteht nicht ohne das lebendige Wort. Die Seele des Gottesdienstes gewinne das rechte Leben, weit und vollströmend, und das Gewand wird sich ihr von selbst anlegen.

Aber nicht bloß für Bedeutung und Wertung der Predigt im Gottesdienste ist durch den Grundbegriff göttlichen Wortes die richtige Stellung gewiesen, sondern auch für die organische Eingliederung des heiligen Abendmahles in den Kultus. Wo jener Grundbegriff nicht voll und präcis erfaßt ist, wird sich unvermeidlich die Konsequenz einstellen, wie sie vielfach gezogen vorliegt: daß entweder in falscher Accentuation des Prinzipes, daß das göttliche Wort Zentrum des Gottesdienstes, die Kommunion in Verfall und Entwertung gerät; oder aber, daß jenes Prinzip selbst, um der Abendmahlsfeier gerecht zu werden, für unzureichend erklärt, die Predigt entwertet, das Heil von einer neuen Definition des Gottesdienstes erwartet wird, welche sich von der reformatorischen Basis hinweghebt. Nicht darin irrte das preußische Publikandum vom 14. September 1814 [1]), welches in letzterer Beziehung einen ver-

[1]) Vgl. den Abdruck des entscheidenden Passus bei Alt, Der kirchliche Gottesdienst (2. Aufl., Berlin 1851), S. 321. Es heißt da u. a.: „Die Predigt wird als der wesentliche Teil des Gottesdienstes angesehen, da sie doch eigentlich nur die Ermunterung und Belehrung zum Gottesdienste ist."

hängnisvollen Vorgang gegeben, daß es in der Sterilität des Predigtgottesdienstes wie er sich unter der Herrschaft des Rationalismus gestaltet, einen unerträglichen Notstand erblickte. Aber es sucht die Wurzel an falscher Stelle. Nicht aus dem reformatorischen Prinzip selbst, daß das lebendige Wort Mittelpunkt des Kultus, war jene Wüstenei entstanden, sondern aus einseitiger Verengung desselben. Indem die Neigung, die Kirche als Schule, den Gottesdienst als Unterricht zu bestimmen, die Predigt auf den Charakter eines unterrichtlichen Lehrmittels herabdrückte; indem diese in der Reformationsepoche selbst hervorgetretene Neigung von jeder der nachfolgenden Entwickelungsphasen, von der dogmatistischen wie pietistischen wie der rationalistischen in gleicherweise, nur mit veränderter Frontrichtung beibehalten, verfestigt, verbreitert wurde, mußte ja freilich die Predigt schließlich bei den dürren Schulmeistereien des Rationalismus anlangen. Aber das Richtige wäre gewesen, nicht auf denselben Unterrichtsstandpunkt sich stellend das reformatorische Prinzip selber in Frage zu ziehen, sondern durch eine kraftvolle Neubestimmung des Begriffes göttlichen Wortes die Verengung des Prinzips zu beseitigen.

Ist erkannt, daß das Wort Gottes seinem Wesen nach auch im Kultus nicht anders bestimmt werden kann, als daß es Christus sei und das in ihm offenbar gewordene, der Menschheit dargebotene Heil, so ergiebt sich sofort, daß diejenige Feier und Handlung, in welcher die persönlichste und innigste Selbstmitteilung Christi zum gottesdienstlichen Vollzuge gelangt, die Kommunionfeier, nicht bloß im evangelischen Kultus einen Platz findet, ohne daß derselbe einer Umprägung bedürfte, sondern jene erhabenste Stellung in demselben beansprucht, welche ihr der Konsensus alles kirchlichen Kultuslebens zuweist [1]. Nicht bloß, daß es das Ein-

[1] „Das Abendmahl hat die ganze Christenheit von jeher als den höchsten Gipfel des Gottesdienstes betrachtet" (Schleiermacher, Glaubenslehre, § 139, 2). Ehrenfeuchter, Theorie des Kultus (S. 373), geht noch über den Assensus Schleiermachers zu dieser Wertung hinaus, indem er sich das Wort des Maxentius aneignet, daß wenn der Gottesdienst auf die Predigt eingeschränkt würde, Christus gar nicht als salvator, sondern nur als praedicator in Betracht komme. Diese Steigerung ist unzulässig, sofern sie die

setzungswort des Stifters und die fortgehende unvergängliche Wirksamkeit desselben ist [1]), worauf evangelischer Glaube seine Gewißheit

gemeinsame Grundlage des Begriffes vom göttlichen Worte auflöst und supponiert, daß die Predigt im christlichen Gottesdienste nur das zu bieten habe, was man seit Lessing als das „Evangelium Christi" für sich zu stellen gewöhnt ist, die Lehrverkündung des Herrn. Aber nicht bloß diese Lehrverkündung, sondern er selber, der Menschgeborene, Gekreuzigte und Auferstandene ist das Wort der Predigt. Ist doch auch jenes Evangelium Christi für sich und abgesehen von seiner Person begrifflich zu fixieren eine so schlechthin unvollziehbare Aufgabe, daß alle Versuche, dieselbe zu lösen, nur zu Produkten haben führen können, welche jüdische Schriftgelehrsamkeit nicht ohne Schein des Rechten als Erzeugnis des Rabbinismus reklamieren durfte.

1) „Αὕτη ἡ φωνὴ ἅπαξ λεχθεῖσα παρὰ τῆς θείας γλώσσης ἐκείνης καθ' ἑκάστην τράπεζαν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις μεχρὶ τῆς σήμερον καὶ ἄχρὶ τῆς αὐτοῦ παρουσίας τὴν θυσίαν ἀπαρτισμένην ἐργάζεται", Chrysostomus. Unter Ablehnung des eingetragenen Begriffes der θυσία ist diese Grundauffassung die von der deutsch-reformatorischen Lehrbildung übernommene. Luther, WW., E. A. XI, 181 f. Form. conc. sol. decl. VII, 74. 75. Es ist im Sinne dieser Auffassung, wenn Luthers deutsche Messe von 1526 und die meisten der Bugenhagenschen Gottesdienstordnungen auf eine Distributionsformel im Abendmahlsritus ganz verzichten. Ausdrücklich begründet Bugenhagen, der liturgisch Begabteste unter den Männern der Wittenberger Reformation, das silentium omissivum an dieser Stelle damit, daß etwas Besseres als die eben recitierten Einsetzungsworte zu sagen nicht möglich sein werde, und daß es daher das Angemessene sei, diese in den Empfangenden fortklingen zu lassen. Wenn aber das Bedürfnis, den individualisierenden Charakter der Austeilung rituell auszuprägen, gegenüber von dieser Auffassung Bugenhagens dem Bedürfnis einer Spendeformel allgemeine Anerkenntnis verschafft hat, so ist es ebenso einleuchtend, daß der obigen Grundanschauung die am nächsten entspricht, welche die preußische Agende aus der großen Zahl der im Gebrauch gestandenen ausgewählt hat: „Nehmet hin und esset, spricht unser Herr Jesus Christus, das ist" u. s. w. Ein Mangel an gesunden Augen liegt der neuerdings aufgekommenen Gewohnheit zugrunde, dieser Formel, welche den Blick des Empfangenden über alle diakonische Vermittelung hinweg auf den Stifter als Geber richtet, durch die Bezeichnung einer „referierenden" einen Makel anzuheften, wohl gar diesen Mißwillen als lutherische Korrektheit zu bezeichnen. Um referierend heißen zu können, müßte die Formel das historische Tempus „sprach" gebrauchen. Anderseits ist, wenn auch Luther in der lateinischen Messe von 1523 (wie ebenso die reformierte Gottesdienstordnung von Basel) die römische Spendeformel des Mittelalters beibehielt, damit noch keine Legitimation gegeben, dieselbe als die „lutherische" zu bezeichnen; noch dazu in

des Empfanges der sakramentalen Gabe gründet; nicht bloß, daß das ersichtliche Zeichen dieser Gabe selbst von unsern symbolischen Büchern im Anschluß an Augustin mit gutem Recht als verbum visibile bezeichnet worden ist: sondern darin konzentriert sich der gottesdienstliche Charakter der Feier, daß es das Wort des Vaters, der geschichtliche und persönliche Christus selbst ist, der in und bei seiner Gemeinde gegenwärtig sich ihr giebt. Confitemur in hac coena Christum Deum et hominem praesentem esse et id quidem non vocibus imprecatoriis sed decreto Dei vivi, quod est ipsissimum verbum suum, cujus ipsae voces signa sunt [1]). Scheint auf den ersten Anblick unter den alten Liturgieen nur eine, die spanische, dieser zentralen Beziehung der Feier ausdrückliche Gestalt im Ritus zu geben [2]), während die anderen dabei beruhen, die Selbstmitteilung in ihrer sakramentalen Verteilung auf Leib und Blut Christi auszuprägen, so ist doch die alte und weitgeltende Ergänzung, welche das Trishagion der Abendmahlsliturgie durch die Worte Ps. 118, 26a erfahren hat, kaum verständlich, es sei denn, der Zusatz werde als Begrüßung des Abendmahlsherrn selbst erkannt. Wie verschieden die Anfänge dogmatischen Denkens über das heilige Abendmahl in der alten Kirche — gegensätzlicher unter sich als die symbolischen Differenzen zwischen den Kirchen der Reformation —: darin sind sie einig, dem *λόγος σαρ-*

---

einer Versetzung mit Bestandteilen und Einschaltungen, welche der genuine Purismus der sächsischen Ordnung von 1580 (R. II, 439) als sakramentiererische Willkür verpönt hat. Im übrigen wird evangelische Kultustheorie, verlangend immerhin nach der edlen Einfachheit und stillen Größe, welche die altkirchlichen Liturgieen an dieser Stelle bieten, doch es ablehnen, die Frage um die Wahl zwischen den gebräuchlichen Distributionsformeln zur Höhe eines liturgischen Problems aufzublähen. Es handelt sich hier, wo die Stiftung selbst schweigt, um eines der heiligen Adiaphora, welche allerdings nach 1 Kor. 14, 40 auch ihrerseits der Ordnung bedürfen, deren Ordnung aber innerhalb der lokalen Kircheninstitution nach Geschichte und Sitte zu bestellen und zu wahren ist. Diesen richtigen Weg hat die preußische Gottesdienstordnung durch Freigebung der Parallelformulare (Agende II, 77) eingeschlagen.

1) Lambert in der Reformatio Hassica bei R. a. a. O. I, 57. Vgl. 1 Kor. 10, 17. Joh. 6, 51.

2) Vgl. Daniel, Cod. lit. I, 83.

κωθείς zuzueignen, was das heilige Abendmahl gewährt [1]). Und ebenso wäre es eine unvollkommene Würdigung Luthers, zu meinen, daß ihm in falschem Skripturalismus eben nur die Realität des Leibes und Blutes Christi in den Elementen das Wesentliche der Feier sei, nicht aber die Beziehung derselben auf die Gegenwart und Aneignung Christi selbst, des ganzen Christus [2]). Dieser ist das Wort, durch dessen Selbstdargebung das Sakrament ein cibus animae wird, novum hominem alens et sanctificans [3]). Und wenn in dem lebendigen Wort der Predigt eine Fortsetzung seiner Auferstehung in der Gemeinde zu erkennen war, so gilt das nicht minder von seiner Selbstmitteilung in der Gabe des Sakramentes an die Feiernden, deren Andacht um seinen Tisch gesammelt ist. „Die Mitteilung, durch welche diese Andacht hervorgebracht wird, muß so beschaffen sein, daß sie ihrem ganzen Inhalt nach in das Herz des Einzelnen übergehen kann. Das ist anders nicht wohl möglich, als daß das sich Mitteilende sein Dasein aufgiebt, um im Dasein der Einzelnen wieder aufzuleben. Hier öffnet sich eine Ansicht des Todes Christi, welche im Laufe der geschichtlichen Entwickelung des Dogmas nicht in der Weise hervorgehoben ist, wie es, den Andeutungen des Erlösers selbst gemäß, hätte geschehen sollen. Dasselbe Gesetz des Lebens nämlich, welches das Saatkorn erst ins Dunkele der Erde sinken läßt, bevor es in lebendigen Blüten und Frucht hervorbringt: dasselbe Gesetz ist es, welches in den höchsten und heiligsten Gebieten das Göttliche selbst in den Tod gehen heißt, um ins Herz der Menschheit sich zu senken, und in dem Glauben und der Liebe, welche die geistige Existenz der Menschheit tragen, zu erwachen. Joh. 12, 24. Die Bedeutung

1) Vgl. in der instruktiven Zusammenstellung bei Niedner (Philosophie- und Theologiegeschichte 1846, S. 135 ff.) die Auszüge aus Irenäus, Origenes, Gregor. Nyss. Hinzuzufügen ist daselbst auch Cyrill. Hierosol., Cat. myst. IV, 5: Ὥσπερ γὰρ ὁ ἄρτος τῷ σώματι κατάλληλος, οὕτως καὶ ὁ λόγος τῇ ψυχῇ ἁρμόδιος. Cyr. opera ed. Bened. (Touttée), Par. 1720, p. 321.

2) Vgl. vielmehr J. Müller, Dogmatische Abhandlungen 1870, S. 459, und dazu Äußerungen des Reformators, wie sie Lommatzsch a. a. O., S. 460 zusammengestellt hat. Ebenso Melanchthon, Apologie IV, 57: „Loquimur de praesentia Christi vivi.“

3) Luther, Cat. major V, 23. Calvin, Instit. IV, 17. 10.

des Todes also bleibt der Mittelpunkt, in welchem die verschiedensten Fäden, von verschiedenen Anfängen ausgehend, sich verschlingen." [1]) So lange die Gemeinde der Wiederkunft des Herrn wartet, ist ihr diese Selbstmitteilung desselben im heiligen Mahl vorab ein Innewerden seines erlösenden Todes, den sie feiernd verkündigt 1 Kor. 11, 26; an den Zeichen des Brotes und Weines aber belebt sich in den Feiernden und für sie der lebendige Christus [2]). Kraft dieser Selbstmitteilung Christi, auch hier nicht eines geschichtslosen Logos, sondern des mit Seinem Leben und Leiden, Sterben und Auferstehen der Menschheit zueigen gewordenen, wird das heilige Mahl, das die Seinen in sein Gedächtnis feiern, ihnen zu einem Unterpfand der zugeeigneten Wohlthat Christi, der Sündenvergebung, die er gebracht und die in ihm für den Glauben der Menschheit beschlossen liegt. Dies der spezifische Gesichtspunkt, in welchem die reformatorischen Grundstellungen zum heiligen Mahl zusammentreffen [3]).

Eine Gemeinschaftsfeier des Todes Christi; eine Feier, bei der seine Selbsthingabe für die Feiernden zur Selbstmitteilung persönlichster Vereinigung wird; eine Feier, in der ihr Glaube die Verbürgung des Heiles hat: das sind die Grundmomente im Be-

---

1) Ehrenfeuchter, Theorie des Kultus, S. 396.

2) Vgl. Heinrici, Das erste Sendschreiben Pauli an die Korinthier (1880), S. 334 f.

3) Luther, Cat. major V, 22: Certum pignus et arrhabo. Deutsche Messe von 1526: Sicherung und Pfand (R. I, 39). Opp. latt. E. A. XXII, 185 (zu Jes. 20): „Signa pro confirmanda fide." — Sächsischer Visitationsunterricht 1528 (R. I, 91): „Die äußerliche Nießung ist ein Zeichen des Trostes und der Vergebung der Sünden, welches Zeichen vermahnet das Herz, daß es glaube, daß Gott einem Reuenden die Sünde vergebe." — Zwingli 67 artt.; art. 18: Sicherung der Erlösung. Cf. Helv. I, 20; II, 21. Cat. Heidelb., Fr. 79: Zeichen und Pfand. Westminsterkonfession, Art. 19, 1. J. a Lasco, Opp. ed. Kuyper (Amst. 1866) II, 569. — Herrnhuterbekenntnis (in der Osterlitanei bei Schaff, Creeds of christendom III, 804): Vergebung der Sünden — Leib und Blut zum Pfande gegeben. — Zusammenfassend Declaratio Thorunensis V, 7: „Patet nos nequaquam signa nuda inania et inefficacia statuere, cum praeter mysticam ex instituto significationem certam etiam divinarum promissionum obsignationem simulque veram rerum promissarum exhibitionem fide viva acceptandam statuamus."

griffe der Kommunion, auf denen evangelische Kultuslehre die Theorie der Abendmahlsfeier zu erbauen hat. Eine reiche Möglichkeit dogmatischer Entfaltung und Differenzierung, Substruktion und Vermittelung ist offenbar mit diesen Positionen gegeben. Der Kultuslehre jedoch liegt die Selbstbescheidung ob, diese dogmatische Bearbeitung des Gegebenen der schulmäßigen Behandlung systematischer Theologie anheimzugeben, ihrerseits aber das ihr eigentümlich zustehende Gebiet mit Bewußtsein abzugrenzen [1]). Steht es fest, daß die in ihrer Art vollendetste Gestalt christlicher Abendmahlsfeier, wie sie in den altkirchlichen Liturgieen vorliegt, einer Zeit angehört, in welcher das Abendmahl Gegenstand kirchlicher Lehrfestsetzung überhaupt noch nicht geworden war; steht es nicht minder fest, daß die auf evangelischem Boden bestehenden Lehrdifferenzen einerseits nicht das in der Feier Auszudrückende, sondern das zu Verhütende, den Genuß der Unwürdigen betreffen, anderseits die stiftungsmäßige Form derselben unberührt lassen, so wird die Besonderung der kultischen Gedankenreihen für die Kultustheorie wie das Richtige, so das Förderliche und Fruchtbare sein. Das letztere um so mehr, als diese Gedankenreihen inbezug gerade auf die Kommunionfeier keineswegs arm und dürftig, sondern je genauer durchdacht um so reicher an Umfang und Gestalt sich ausweisen. Denn in wenigen Dingen prägt sich das, was man die individuellen Charaktere christlichen Kirchenlebens nennen kann, so markiert aus, wie in der Idee des Abendmahles als Feier, welche jede der Gestalten dieses Lebens aus ihrem Innersten erzeugt.

Zwar die gemeinsame Grundidee der Feier, welche keiner Zeit und keiner Kirche völlig fehlt, liegt klar vor Augen. Es ist diese, daß die Gemeinde in der Feier den Gottesfrieden darstellt, den

1) „Ohne Zweifel hat die Dogmatik dem Sakrament gegenüber ihr Recht, aber auf Seiten der Liturgik befindet sich das nähere, das höhere Recht. Auf diesem Gebiet thut die korrekte Lehre es nicht. Nicht die Formel der Lehre, sondern der Feierschmuck der Gemeinde ist der Gnade Gottes gewiß." Steinmeyer, Die Eucharistiefeier und der Kultus (Berlin 1877), S. 40f.; vgl. S. 13. 29. 129. Bunsen will sogar auch die Differenz mit der römischen Lehre, betreffend die Transsubstantiation, „dem zu indifferentiierenden Felde vorbehalten wissen". Hippolyt und seine Zeit (1852) I, 382.

sie in der Versöhnung mit Gott und in sich selber hat; die durch keinen Mißklang gestörte Innigkeit der Tischgenossenschaft des Herrn, welche durch sein Brot zur Einheit seines Leibes gesammelt ist (1 Kor. 10, 17); die pax ecclesiae. *Διὰ τοῦτο, ὦ ἐπίσκοποι, μελλόντων ὑμῶν εἰς προσευχὴν ἀπαντᾶν . . . ὁ διάκονος ἑστὼς πλησίον ὑμῶν μετὰ ὑψηλῆς φωνῆς λεγέτω· μή τις κατά τινος, μή τις ἐν ὑποκρίσει· ἵνα ἐὰν εὑρεθῇ ἔν τισιν ἀντιλογία, συνειδήσει κρουσθέντες δεηθῶσι τοῦ θεοῦ καὶ καταλλαγῶσι τοῖς ἀδελφοῖς κτλ.*[1]) Das ist die hohe Stelle des Friedenskusses in den Abendmahlsliturgieen des alten Orients, der oratio pro pace in der gallischen und spanischen; der Ausklang dona nobis pacem im Agnus Dei. Die innerste Energie christlicher Andacht, Leben und Gefühl der Versöhnung zu sein, bringt sich hier intensiv und extensiv zur vollen Geltung[2]); der ethische Inhalt der Agape, welche in der christlichen Urzeit mit dem Mahl des Herrn verbunden war, ist in das letztere mit aufgenommen, nachdem die in der Völkerkirche unhaltbare Form gefallen.

Das Besondere aber der Gestaltung heftet sich vornehmlich an den Begriff des Opfers. Verknüpft mit der Darbringung der Gaben in der urchristlichen Gemeinde ist die gemeinkirchliche Gestalt, in welcher dies Moment in der alten Kirche begegnet, die des Dankopfers der Gemeinde, welches dann durch die Herabrufung des h. Geistes den Heilsinhalt empfängt, durch den es zum Herrnmahl wird[3]). Der hierarchischen und hierurgischen

---

1) Constitt. app. II, 54.

2) Vgl. die schöne Ausführung in E. Tegnérs „Abendmahlskindern", V. 294—329; und dazu die Beschreibung der schwedischen Abendmahlsfeier bei Hüffell, Wesen und Beruf des ev. Geistlichen (4. Aufl., Gießen 1843), S. 244 ff. — Tiefsinnig hat Beethoven über seine unvergleichliche Komposition des dona nobis pacem im Manuskript der großen Messe das kurze Programm geschrieben: „Darstellung des inneren und äußeren Friedens."

3) Unrichtig will Kliefoth (Lit. Abhandlungen V, 52 f.) schon für die Clemensliturgie (Constitt. app. VIII, 12) den Opfercharakter auf die Opferung des Herrnleibes gedeutet wissen. Wenn doch erst von der Epiklese des h. Geistes das *ἀποφαίνειν* der offerierten Gaben als Leib und Blut des Herrn erwartet

Entwickelung, welche früh dieser Urgestalt sich bemächtigt, ist gemeinsam die Übertragung des Opfercharakters von der Oblation der Gemeinde, die entweder ganz zurücktritt, oder nur sporadisch in symbolischen Riten angedeutet bleibt, auf den priesterlichen Vollzug der Handlung. So zwar, daß der ästhetische Charakter des griechischen Kultus das Ganze als Opferdrama ausgestaltet, in welchem die Erlösungsthat des Herrn zu stets wiederholter, objektiver Darstellung vor der Gemeinde gelangt, welche anschauend die Gemeinde ihre Kultuspflicht erfüllt und deren Segen hat. Von der römischen Kirche aber wird dies mimische Element ins operative umgesetzt; nicht bloß daß dramatisch, sondern daß thatsächlich das Opfer wiederholt werde, darauf legt sich hier der Nachdruck der Feier: das Abendmahl ist ein mit jedem Gottesdienst neu vollzogenes Sühnopfer, welches die Priesterschaft mit Darbringung des Leibes und Blutes Jesu für die Gemeinde vollzieht, der Zentralakt, mit dem der Klerus seine Mittlerstellung für die Gemeinde fortgehend darstellt und behauptet.

Keiner dieser sakrifiziellen Anschauungen kann evangelische Auffassung eine dominierende Bedeutung zuerkennen. Ist die Oblation der Gemeinde in Wegfall gekommen, so mit ihr der Begriff des Dankopfers [1]); und wenn Melanchthon diesem Moment die sekundäre Bedeutung zugestanden wissen will, daß in der Begehung der Feier selbst eine Dankdarbringung an Gott zu erblicken sei [2]), so wird man nicht verkennen können, daß diese ethische Wendung der Sache ins Unethische sich zu verlieren Gefahr läuft, da sie den Begriff des gottesdienstlichen guten Werkes in dieselbe hineinträgt.

---

wird, so folgt, daß die Recitation der Einsetzungsworte in dieser Liturgie die Bedeutung einer sakramentlichen Charakterisierung oder Wandlung der Elemente nicht haben kann; daß daher das zwischen den Einsetzungsworten und der Epiklese eingeschaltete Opfergebet nicht dem Leib und Blut Christi, sondern den von der Gemeinde dargebrachten Elementen gilt.

1) Einen merkwürdigen Versuch, dieselbe in genauer Reproduktion altkirchlicher Denkweise, einschließlich der Epiklese des h. Geistes, zu repristinieren, bietet (freilich ganz vereinzelt) die unter Osianders Einfluß entstandene Pfalz-Neuburger K.-O. von 1543 (bei R. II, 28).

2) Apol. XII, 74—77; vgl. 66f.

Die alte Oblation ist in unserem Gottesdienst vertreten durch die Kollekten für allgemeine und lokale Kirchenbedürfnisse [1]). Man kann bedauern, daß für Einfügung dieser Darbringungen eine angemessenere Stellung bislang nicht gefunden ist, als der „Ausgang aus den Kirchthüren"; aber daß, wenn überhaupt eine angemessenere zu finden, sie sicher nicht in der Abendmahlsliturgie zu suchen ist, sieht jeder. — Für die griechische Kultusidee mimischer Gestaltung würde eine Analogie auf evangelischem Boden haben erwachsen können — wie schon Melanchthon richtig gesehen hat [2]) —, wenn man von der Zwinglischen Auffassung aus bis dahin fortgeschritten wäre, das Moment gedächtnismäßiger Veranschaulichung zum wesentlichen Hauptinhalte der Feier zu machen. Dieser Gedanke aber hat innerhalb evangelischer Kultusgestaltung produktive Kraft nicht gewinnen können. Auch in der Umbildung wird er es kaum vermögen, welche ihm in der geistvollen Abendmahlstheorie Pfleiderers [3]) widerfahren ist; wiewohl diese durch das hinzugebrachte mystische Element jener Einseitigkeit wesentlich überlegen ist. Aber jede Konstruktion der Idee der Feier, welche anstatt von dem Gedanken der realen Selbstmitteilung Christi von dem der symbolischen Darstellung ausgeht, wird durch ihr eigenes Schwergewicht dazu getrieben werden, dem abbildlichen Vollzug des Opfers Christi eine

---

[1]) Ist doch auch für die allerälteste kirchliche Anschauung der Altar der vorchristlichen Kulte, sofern seine Bedeutung in dem Charakter der Opferstätte zentrierte, schlechthin ersetzt durch die Witwen und Waisen der Gemeinde. Polycarp. ad Phil. 4. Constitt. apost. II, 26; III, 7. Cf. Origenes c. Celsum VII, 64.

[2]) Apol. XII, 72. Ohne Zweifel beruht es auf einer ähnlichen, wie der dort von Melanchthon geäußerten Grundanschauung — Abwehr einer Vermischung religiös-ethischen und sinnlich-ästhetischen Versöhnungsgefühles —, wenn Luther dem Versuch, auch im Interesse evangelischen Kirchenlebens Passionsspiele zu dichten und aufzuführen, energisch widerstrebte. Vgl. Holstein, Dramen des 16. Jahrhunderts, in Schnorrs Archiv für Litteraturgeschichte X, 2. S. 159.

[3]) Religionsphilosophie, S. 739f. Wie nahe diese Tendenz an die Grundkeime griechischer Kultusgestaltung anknüpft, zeigt übrigens auch hier die merkwürdige Analogie, welche die Ausführung Cyrills von Jerusalem über die Taufe (Cat. myst. II, 5) zu der von Pfleiderer vorgetragenen Kommuniontheorie bietet.

primäre, von der Kommunion selbst unabhängige Stellung in der Feier geben zu müssen, wodurch man immer wieder in mysterienhafte Ethnisierung der Handlung hineingerät [1]). — Der römischen Sühnopferidee endlich steht die gesamte Reformation aller Gestalten mit dem schärfsten und bewußtesten Gegensatz gegenüber, und der Versuch Hengstenbergs [2]), sie in etwas modifizierter Gestalt wiederherzustellen, ist mit Recht unbeachtet geblieben. Es kann als das Resultat der mannigfachen Verhandlungen, welche in den letzten vierzig Jahren in der Richtung auf Repristination der Opferidee im evangelischen Kultus geführt worden sind, konstatiert werden, daß die Kultustheorie des Protestantismus von derselben keinen weiteren Gebrauch machen kann als den, nach dem Vorgange des Clemens Alex., Augustin u. a. die Selbsthingabe der feiernden Andacht (Ps. 51, 19. Röm. 12, 1) im Sinne eines Selbstopfers der Gemeinde zu werten [3]). Welche Wertung allerdings von aller Andacht gilt.

Die Dilemmata der Theorie evangelischer Kommunionfeier konvergieren im gegenwärtigen Stande der Dinge in der problematischen Frage, ob nach dem inneren Verhältnisse der Kommunionfeier im Gottesdienste die Forderung zu stellen sei, daß der allsonntägliche Hauptgottesdienst der Gemeinde jedesmal mit der Kommunion abschließe. Man kann nicht sagen, daß die lebhafte Diskussion und die zahlreichen Beantwortungen, welche diese Frage in bejahendem und verneinendem Sinne gefunden, eine theoretisch befriedigende Lösung bereits zutage gefördert [4]). Wohl sind ja die

---

1) Vgl. einerseits die crude aber konsequente Konstruktion der Meßopfertheorie von der symbolischen Grundlage der Auffassung aus bei Bickell, Messe und Pascha (Mainz 1872), S. 133 f.; anderseits die tiefsinnige Erörterung des kultischen Axioms, daß das Christentum das Ende der Symbole sei, bei Ehrenfeuchter, Theorie des Kultus, S. 133 ff.

2) Die Opfer der h. Schrift (1856), S. 29 ff.

3) So z. B. Bunsen, Schoeberlein, Steinmeyer.

4) Einen geschickten und im wesentlichen richtigen Überblick der bezüglichen Verhandlungen giebt Jakoby in den Anmerkungen zu seinem Vortrag „Über die Gestaltung des evangelischen Hauptgottesdienstes“ (Gotha 1879). Dahin verweisend kann ich mich begnügen, mit einigen Abweichungen von der Klassifikation Jakobys zu bemerken, daß 1) die uneingeschränkte Bejahung der Frage,

geschichtlichen Instanzen, welche für ihre Verneinung beigebracht sind, nicht ohne Belang: die Nachricht von den doppelten Kultusversammlungen, also der Selbständigkeit des Wortgottesdienstes der kleinasiatischen Urgemeinden im Briefe des Plinius; die Doppelheit der missa catechumenorum und missa fidelium im ausgestalteten Kultus der folgenden Jahrhunderte. Und wenn dem letzteren Argument gegenüber der Einwand zu Recht besteht, daß diese Doppelheit doch nur eine abstrakte sei, sofern der missa catechumenorum ein Bestand für sich thatsächlich nicht beiwohne, sondern sie den organischen Abschluß durch die Gläubigenmesse notwendig fordere, so will mir scheinen, daß auch diesem Einwurf gegenüber eine Thatsache Beachtung heischt, deren herkömmliche Erklärungen wenig Befriedigendes haben. Wenn nämlich altkirchliche Liturgieen den Thatbestand bieten, daß das Fürbittengebet doppelt vorkommt; daß genau dieselben Gebetsobjekte und sogar Gebetsformeln an zwei Stellen begegnen, das eine Mal in der Abendmahlsmesse, das andere Mal in der Katechumenenmesse [1]), so ist ja unzweifelhaft

also die Negation der Bedeutung des Predigtgottesdienstes als eines in sich vollständigen Hauptgottesdienstes vertreten ist durch Höfling, Kliefoth (1861), Steinmeyer; während 2) für die relative Vollständigkeit auch des bloßen Predigtgottesdienstes sich entscheiden Marheinecke, Vetter, Kloepper, Kliefoth (1844), Nitzsch, Gaupp, Moll, Ebrard, Otto, Henke; und 3) Schleiermacher, Ehrenfeuchter, Schöberlein, Harnack, Zezschwitz eine Mittelstellung insofern einnehmen, als sie einerseits die prinzipielle Zugehörigkeit des Abendmahls zur Idee des vollständigen Gottesdienstes behaupten, aber aus empirischen Gründen der Undurchführbarkeit auf die praktischen Folgerungen aus dieser Behauptung Verzicht leisten. Jakoby selbst hat sich der zweiten Position angeschlossen; ebenso seither Oosterzee; der ersten (für welche Zezschwitz den Terminus „Kultusidealismus“ geprägt hat) Schaarschmidt, Die ursprüngliche Gottesdienstordnung der ev.-lutherischen Kirche (1879).

[1]) So z. B. in der Markusliturgie, s. Daniel, Codex liturgicus IV, S. 145ff.; 154ff. — Die dreifache Wiederkehr des Fürbittengebets in der Clemensliturgie (Const. app. VIII, c. 10. 12. 13; s. Daniel, p. 55. 70. 73f.) kann nicht ohne weiteres hierher gezogen werden. Denn einmal hat die Parallele zwischen dem Diakongebet c. 13 und der Intercession c. 12 — beide in der Abendmahlsmesse — ihre besonderen Gründe. Die analoge Erscheinung in der syrischen Jakobusliturgie (Renaudot, Collectio liturgiarum orienta-

richtig, daß diese Verdoppelung die liturgische Praxis einer Zeit wiederspiegelt, in welcher diese Gebete thatsächlich doppelt gebetet worden sind. Und diese Zeit wird auch nicht allzu tief heruntergerückt werden dürfen, da jene Praxis von Chrysostomus als bestehend vorausgesetzt wird [1]). Aber dieselbe für etwas Ursprüngliches zu halten, ist doch wider den Augenschein; vielmehr steht zu erklären, wie es zu dieser gottesdienstlichen Tautologie hat kommen können. Der Hinweis von Kliefoth [2]), daß ja doch eine „sehr sinnreiche“ Abwechselung die wiederkehrenden Stücke unterscheide, sofern nämlich „in der Katechumenenmesse zuerst das Volk bete, dann der Priester das Gebet Gott darbringe; in der Gläubigenmesse erst der Priester bete, dann das Volk die Bitten sich aneigne“, befriedigt das Bedürfnis einer Erklärung nicht; wie er auch bei der Markusliturgie nicht zutrifft. Ich bekenne, für das Werden der Wiederholung keinen anderen Grund absehen zu können als diesen, daß die Fürbitten als organischer Teil des Gottesdienstes auch dann nicht fehlen durften, wenn keine missa fidelium der missa cate-

---

lium [Par. 1716] II, 39) zeigt, daß es provinzieller Usus war, die Pause während der priesterlichen Handlungen der Fraktion, Konsignation, Kommixtur mit solch fortgehendem Gebet des Diakonus auszufüllen. Anderseits erklärt sich gerade in der Clemensliturgie die Parallele zwischen der ersten und zweiten Intercession c. 10. 12 aus der auch aus anderen Gründen unabweisbaren Erkenntnis, daß hier eine Kompilation aus mindestens zwei liturgischen Formularen vorliegt, von denen c. 10 dem einen, c. 12 dem anderen entnommen ist. „Nihil id mirum videbitur ei, qui constitutiones apostolicas non ex unius ecclesiae sed ex plurium consuetudinibus expressas esse meminerit.“ Dieser Bemerkung Touttées (im Vorbericht zur Cat. myst. V des Cyrill von Jerusalem, in der Benediktinerausgabe der Werke, S. 324) ist Probst (Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte, Tübingen 1870, S. 275 ff.) längst nicht gerecht geworden, wenn er den Hauptschwierigkeiten in der Komposition der Clemensliturgie, die ohne eingehende literar-kritische Analyse nicht zu lösen sind, mit Annahme einiger Interpolationen vorbeikommen zu können meint. Jene Analyse wird dann allerdings darauf führen, daß das eine der benutzten Formulare das Fürbittengebet nicht in der Abendmahlsmesse, sondern in der Katechumenenmesse gehabt hat.

[1]) Vgl. den Nachweis bei Hammond, Ancient liturgy of Antioch. (Oxf. 1879), p. 13 sqq.

[2]) Kliefoth, Liturgische Abhandlungen (2. Aufl.) V, 71 f.

chumenorum sich anschloß, daß sie mithin für den Fall der Vereinigung beider Gottesdienste der missa fidelium, für den Fall bloßen Predigt- und Gebetgottesdienstes der missa catechumenorum eingegliedert wurden, und dergestalt zwei Stellen im Gottesdienst erst wechselnd, dann dauernd belegten. So aber wäre die Erscheinung in ihrer Genesis allerdings hinweisend auf Zeiten und Gebiete, wo das h. Abendmahl noch nicht als opus operatum begangen und seine Feier noch nicht für jeden Gottesdienst integrierend gefordert wurde [1]).

Auch inbezug auf den Kultus der reformatorischen Epoche wird das bisher für die Verneinung der Prinzipfrage beigebrachte liturgische Material der Bereicherung fähig sein. Nicht erst in der Braunschweig-Lüneburger Kirchenordnung von 1619 ist die Abendmahlsliturgie durch weite Abrückung vom Hauptgottesdienste verselbständigt [2]), sondern ganz ähnlich erscheinen beide Kultusgestalten gegen sich abgeschlossen schon in einer der ältesten Kirchenordnungen der Epoche selbst, in der Elbogner von 1523. Da ist die „Hochmeß" als ein besonderer Akt eingeführt, der nach Beendigung des Predigtgottesdienstes vom Geistlichen „angefangen, gehalten und vollbracht wird" [3]).

Dem allen aber gegenüber bleibt bestehen, daß die erste und

---

1) Genauer wäre, im Hinblick auf Justin, der geschichtliche Prozeß so vorzustellen, daß das Bittgebet bei Justin der Übergang vom Predigtteil zur Kommunionfeier mit der steigenden Opferwertung der letzteren zunächst in den Kommunionteil eintrat; und von da für den Fall, daß dieser wegfiel, an seine alte Stelle im Anschluß an den Predigtteil zurückrückte. An der Stelle, wo es Justin hat, bietet es — abgesehen von der vorhin aufgezeigten Spur in der Clemensliturgie — nur der äthiopische canon universalis; cf. Renaudot l. c. I, 510 sqq. 534.

2) Petri, Agende der Hannoverschen Kirchenordnungen (1852), S. 22.

3) Bei R. I, 16. Vgl. Luthers deutsche Gottesdienstordnung von 1523: „Will nun jemand alsdann das Sakrament empfahen, dem lasse man's geben, wie man das alles kann wohl unter einander nach Gelegenheit der Zeit und Personen schicken." Ebenso direkte Scheidung zweier Gottesdienste in der siebenbürgischen Kirchenordnung Honters von 1547, Art. 16. 17, bei Linberger, Geschichte des Evangeliums in Ungarn und Siebenbürgen (Budapest 1880), S. 153 f.

ausführliche autoptische Beschreibung christlichen Kirchengottesdienstes, die wir besitzen, die des Justinus M., den Kultus als eine Einheit von Wort (Lesung und Predigt), Gebet und Abendmahl konstruiert; und daß es immerhin etwas Ungenügendes hat, die Gestaltung des auf sich selbst stehenden Predigtgottesdienstes als kultischen Hauptaktes der gläubigen Gemeinde durch das Vorbild des auf sich selbst gestellten Katechumenengottesdienstes für ideell gerechtfertigt zu halten. Wenn vollends, hinaufsteigend zu den Ursprüngen der Kirche, von der einen Seite Berufung darauf erfolgt, daß im N. T. besondere Vereinigungen zum Brotbrechen erwähnt werden (Jacoby u. a.), und daß ja auch beim ersten Pfingsten eine Feier des heiligen Abendmahles nach der Predigt der Apostel nicht erwähnt sei (Zezschwitz), von der anderen aber entgegengehalten wird, daß bereits die Apg. 20 erwähnte Sonntagsfeier neben dem ὁμιλεῖν das κλάσαι τὸν ἄρτον und zwar als Hauptzweck der Versammlung enthalten habe, und daß Paulus in den großen für die Kultuslehre so bedeutsamen Expositionen (1 Kor. 10—14) Abendmahlsfeier und Rede in den Gemeindeversammlungen neben einander bespreche, so wird man in derlei Argumentationen überall nichts Erledigendes, sondern lediglich einen Beweis erkennen, daß es wie theoretisch unzulässig so praktisch vergeblich ist, dem N. T. feste Ritualsatzungen für Spezialaufgaben der kirchlichen und kultischen Ordnung — welche geschichtlich wird — abquälen zu wollen. Diese hat die schöpferische Epoche der gebärenden Gedanken geben weder können noch wollen. Würde es doch in der Konsequenz dieser vergeblichen Anstrengungen liegen, im vorliegenden Falle dabei anzulangen, daß die Abendmahlsfeier nicht der kirchlichen Versammlungsstätte und der Ortsgemeinde, sondern der Hausgemeinde zuzuweisen und mit der Agapenfeier zu verbinden sei; im allgemeinen aber nicht die eigentümliche Größe des Evangeliums, sondern einen bedauerlichen Mangel darin zu erblicken, daß das N. T. nicht, wie das Alte, die Totalität des kultischen und sozialen Lebens der Religionsgemeinschaft mit dem tötenden Buchstaben von mehr als sechshundert formulierten Satzungen umstrickt hat.

So wenig wie die historischen, führen die empirischen Erwägungen der Durchführbarkeit und Opportunität, welche für die

Selbständigkeit des auf sich gestellten Predigtgottesdienstes sind geltend gemacht worden, für sich zu einer befriedigenden Lösung. Gewiß, die häufigen, von ethischer Rüge und kirchlicher Strafandrohung begleiteten Einschärfungen der notwendigen Teilnahme aller zum Gottesdienst Gekommenen auch an der Abendmahlsfeier, welche die homiletische und legislative Hinterlassenschaft der alten Kirche durchziehen [1], sind viel weniger ein entscheidendes Argument für die Richtigkeit der eingeschärften Kombinationspraxis, als vielmehr ein Beweis, daß die regelmäßige Verbindung der Abendmahlsfeier mit dem Hauptgottesdienste in der Erfahrung der alten Kirche denselben praktischen Übelständen und Hindernissen unterlegen ist, wie in der Gegenwart. Aber jede Behandlung des Problems, die sich eben nur oder vorzugsweise auf diese Gründe empirischer Undurchführbarkeit stützen würde, muß im Nachteile bleiben gegenüber derjenigen, welche auf dem Standpunkte der auch von jener zugestandenen Unabänderlichkeit der Idee beharrend die Korrektur der anomalen Wirklichkeit fordert. Wie sehr praktische Theologie auf Berücksichtigung des empirisch Gegebenen angewiesen, so kann doch dies für die Lösung ihrer Probleme nur so viel bedeuten, daß sie auf die Realität gegebener Bedingungen zu achten gehalten ist, nicht aber daß sie das der anerkannten Idee Widersprechende zugleich als das Richtige behauptet.

Historische also wie empirische Erörterungen kommen über die Bedeutung, Illustrationen des Problemes zu sein, nicht hinaus; die Lösung desselben muß auf prinzipiellem Wege angestrebt werden. Die gegebene Basis solcher Lösung liegt für uns in dem oben grundlegend Erörterten, daß Predigt- und Abendmahlsgottesdienst ihren Koincidenzpunkt im Begriffe der göttlichen Gabe haben, um welche sich der Glaube in seiner gottesdienstlichen Darstellung sammelt; und daß diese Gabe in beiden Fällen Christus, das zur Selbstmitteilung gelangende göttliche Wort ist. Er giebt sich dem Glauben im Worte der Predigt; er giebt sich ebenso mit der Gabe des Sakramentes. Damit ist von vornherein beides als möglich

---

[1] Reiche Sammlung bei Bingham, Origines ecclesiasticae (ed. lat., Hal. 1727) VI, 571 sqq.

gesetzt: sowohl daß beide Akte gottesdienstlicher Erbauung zur Einheit eines Ganzen zusammentreten, als auch daß sie jeder für sich ein Ganzes gottesdienstlicher Erbauung bilden. Von da aus nun tritt für die Entscheidung, welche eine evangelische Kultustheorie zwischen beiden Möglichkeiten zu treffen hat, die Doppelstellung in wirksame Bedeutung, welche sich sofort mit der Reformation selbst inbezug auf die gottesdienstliche Wertung des heiligen Abendmahles geltend gemacht hat. Auf der einen Seite Zwingli, mit scharfem und dominierendem Nachdruck die Seite des Bekenntnisses in der Feier betonend. Sunt ergo sacramenta signa vel cerimoniae, quibus se homo ecclesiae probat aut candidatum aut militem Christi esse, redduntque ecclesiam potius certiorem de tua fide quam te. Das entscheidende Gewicht liegt aufseiten des Handelns im Verhältnisse des Einzelnen zur Gemeinde. Dem gegenüber wirft Luther den Hauptnachdruck auf das Empfangen im Verhältnisse des Einzelnen zu Christo. „Sie sagen, es soll nur ein Zeichen sein, dabei man die Christen erkennen und richten solle, daß wir ja nichts davon haben sollen als die Hülsen . . . . So soll ein jeglicher wissen zu antworten, daß er könnte sagen: So verstehe ich die Worte, daß da sein Leib und Blut mir geschenkt wird zur Vergebung der Sünde; da hat mir mein Herr sein Leib und Blut im Brot und Wein geben, daß ich sicher sei, daß mir meine Sünden vergeben sind, und daß ich Todes und der Hölle los sein soll und ewiges Leben haben, Gottes Kind und ein Erbe im Himmel sein; darum gehe ich zum Sakrament solches zu suchen.“ [1]) Mit dieser innigen, schlechthin religiösen Auffassung der Handlung ist sofort gegeben, daß für die Idee der Feier nicht die Gemeinde, sondern der Einzelne und sein Heilsbedürfen konstitutiv ist. Nicht die Gemeinde konstituiert durch ihre Feier die Kommunion, sondern die Einzelnen, die begehrend hinzutreten und in diesem Begehren sich zusammenschließen, konstituieren die Kommuniongemeinde. Liegt immerhin in diesem Hinzutreten und Begehren an sich auch ein Bekennen: dessen wird sich das suchende Gemüt kaum bewußt, sondern eben nur seines Hungerns und

---

[1]) WW., E. A. XXIX, 345 ff.

Dürstens. Wie denn auch Luther gerade auf diesem Punkte den spezifischen Unterschied fixiert zwischen dem Empfange des lebendigen Wortes in der Predigt und dem der Abendmahlsgabe. „Es ist ein Unterschied da" — lehrt er in dem vorhin angegebenen Zusammenhange —: „wenn ich seinen Tod predige, das ist eine öffentliche Predigt in der Gemeinde, darin ich niemand sonderlich gebe, wer es fasset, der fasset's; aber wenn ich das Sakrament reiche, so eigne ich solches dem sonderlich zu, der es nimmt; schenke ihm Christus, Leib und Blut, daß er habe Vergebung der Sünden, durch seinen Tod erworben und in der Gemeinde gepredigt. Das ist etwas mehr, denn die gemeine Predigt. . . Denn wiewohl in der Predigt eben das ist, das da ist im Sakrament, und wiederum: ist doch darüber das Vorteil, daß es hier auf gewisse Person deutet. Dort deutet und malt man keine Person ab, aber hier wird es mir und dir insonderheit gegeben, daß die Predigt uns zu eigen kommt." [1])

Es leuchtet sofort ein, wie tief diese Doppelstellung, wenn ihre Pole einseitig verfestigt werden, in die kultische Fassung und Gestaltung der Abendmahlsfeier hineinwirken, und wie wesentlich sie die Erledigung des uns vorliegenden Problems bestimmen muß. Ist nämlich das h. Abendmahl Gegenstand des individuellen Heilsbedürfens und Heilssuchens, so kann es nur unter der Bedingung gefeiert werden, daß freiwillig Begehrende da seien; nur denen gereicht werden, in denen solch Bedürfen sich äußert. Und dann ist es ideewidrig und ein direkter Abweg zu gesetzlicher Umprägung

---

[1]) Wie von hier aus auch die Stellung der auf Luther basierenden kirchlichen Anschauung zur Privatkommunion sich bestimmt, das näher zu erörtern fällt unter die Aufgabe der Theorie der Seelsorge. Dagegen mag hier der Hinweis darauf nicht fehlen, wie der obigen Betonung des Individuellen im h. Abendmahl auch die begriffliche Gestaltung einer individuellen Zueignung des lebendigen Wortes des Evangeliums in der Absolution entspricht; wie von da her das Zusammentreten von Beichte und Kommunionfeier seine innere Begründung empfängt; endlich wie jede Theorie der Privatbeichte, welche einerseits das Berechtigte in dieser von der sächsischen Reformation beibehaltenen kirchlichen Institution anerkennen und bewahren, anderseits vor hierarchischem Sauerteig bewahrt bleiben will, immer auf diesem Punkte wird einsetzen müssen.

dieser durchsichtigsten Gestalt des Evangeliums, die Feier allsonntäglich der ganzen Gemeinde abzufordern. Die Praxis, wie sie sich in den meisten deutschen Kirchengebieten gebildet, den Predigtgottesdienst für sich abzuschließen, die Kommunionfeier je nach Bedürfen anzugliedern, hat dann die Konsequenz der Idee für sich; ist die folgerichtige Behauptung der Lutherschen Grundstellung. Ist anderseits die Feier in erster Linie Gemeindebekenntnis, so ist es ideegemäß, daß sie von der ganzen Gemeinde begangen werde. Da folgt dann entweder, daß von Zeit zu Zeit Abendmahlsfeiern der ganzen Gemeinde gehalten werden [1]). Oder aber, sofern diese Einschränkung der Zahl der Feiern aus dem Begriff des Bekennens in keiner Weise zu begründen steht, wird als die ideemäßige Konsequenz sich thatsächlich diese ergeben, daß die Feier der Kommunion sich mit jedem Hauptgottesdienst verbinde, der ja ohne dieselbe der intensivsten Ausprägung seines bekennenden Momentes entbehren und unvollständig sein würde. Dann wäre es in der That auch unerträglich, daß ein Gemeindeglied, das am Predigtgottesdienst teil genommen, sich von der Kommunionfeier ausschlösse. Dies also dann die konsequente Auswirkung des Zwinglischen Standpunktes [2]).

Es ist keine konfessionelle Differenz im strikten Sinne des Wortes, die uns hier begegnet; keine solche, welche sich in scheidender Lehre hätte krystallisieren können. Wie bei Zwingli selbst jenes dominierende Hervortreten des Bekenntnismomentes ein exklusives nicht ist, so begegnet es in keinem der reformierten Bekenntnisse mit einer Hervorhebung, die es zur lutherischen Auffassung in konträren Gegensatz stellte. Die meisten weisen die Plerose auf, welche die Zwinglische Abendmahlsauffassung über-

---

1) „Quatre fois par l'année" — Ordonnances ecclésiastiques de l'église de Génève; bei R. I, 34.

2) Leicht erklärlich gesellt sich zu derselben namentlich bei Neueren nicht selten die weitere, daß unter Zurücklenkung zu römischen Grundbegriffen der Gemeinde inbezug auf die Wirkung des h. Abendmahles die Bedeutung einer Verbürgung bzw. Vermittelung zugeschrieben wird. So z. B. Steinmeyer a. a. O., S. 60. Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion (1875), S. 83 f.

haupt durch Calvin erfahren hat; die neununddreißig Artikel der englischen Kirche reproducieren an entscheidender Stelle (Art. 25) den Wortlaut der Augustana. Anderseits ist auch Luther weit entfernt, das bekennende Moment, das jedem gottesdienstlichen Handeln anhaftet [1]), vom h. Abendmahl ausschließen zu wollen [2]); nur die zentrierende Bedeutung kann er ihm nicht zuerkennen. Noch weniger kann man sagen, die Antithese habe durch ihre geschichtliche Entwickelung für die kirchliche Gegenwart die Bedeutung einer konfessionellen Differenz erhalten. Vielmehr, wenn wir oben sahen, daß das Luthertum des 17. Jahrhunderts die Überspannung seines polemischen Gegensatzes gegen das Reformierte mit Eintauschung des reformierten Begriffes vom göttlichen Wort bezahlt hat, so ist ebenso deutlich, daß das Luthertum des 19. Jahrhunderts die seinige bezahlt hat mit der Eintauschung der Zwinglischen Grundstellung zur Abendmahlsfeier [3]). Es würde nicht schwer fallen, aus theologischen und populären Kundgebungen desselben Seiten mit dem Nachweise zu füllen, daß ihm die schön abgewogene Verhältnisbestimmung in der Formel der Augustana — Art. XIII: „Sacramenta instituta sunt non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos ad excitandam et confirmandam fidem proposita in his qui utuntur“ — sich umgekehrt hat, das non modo vor den zweiten, das magis vor den ersten Teil der Aussage rückend.

Demnach wird auch die Lösung des Problems sich auf den Gegensatz der Konfessionen innerhalb der evangelischen Kirche nicht zu stellen haben. Man wird ja auch nicht übersehen können, weder daß Zwingli durch seine Position nicht verhindert worden ist, in der Züricher Abendmahlsliturgie (bei R. I, 136 f.) ein Kleinod ersten Ranges unter den liturgischen Produktionen der Refor-

---

1) Vgl. den Schlußabschnitt dieser Abhandlung.

2) Vgl. z. B. WW., E. A. LV, 161.

3) Allerdings war ihm darin bereits Melanchthon, trotz der energischen Verwahrung Apol. XII, 68, in seiner späteren Stellungnahme vorangegangen. Vgl. Herrlinger a. a. O., S. 263 f.

mationsepoche zu schaffen; noch auch, daß es eine liturgisch nicht befriedigende Konsequenz des Lutherschen Individualismus ist, wenn er die hohe Stellung der Friedensidee im Ritus lediglich auf den Frieden der versöhnten Einzelseele, nicht auch auf Darstellung und Feier des Gemeindefriedens bezieht. Beides wird eine richtige Lösung des Problems festhalten müssen: sowohl daß das individuelle Bedürfen der Idee des öffentlichen Gemeindegottesdienstes ihr Recht nicht verkümmern darf, als auch daß die Kommunionhandlung nicht bloß eine Bekenntnishandlung der Gemeinde ist, sondern zugleich eine Gabe des Herrn den Einzelnen darreicht. Es wird darauf ankommen, das Unevangelische abzulehnen, daß sich an einseitige Wertung sei es des individuellen, sei es des bekennenden Momentes anschließen mag; das Evangelische aber, das in beiden liegt, so zu bestimmen, daß es voll vorhanden sei und zur einheitlichen Darstellung zusammengeschlossen.

Als unevangelisch nun ist nicht bloß jede Auffassung abzulehnen, welche die Frage über die Abendmahlsfeier im Gottesdienst aus dem Gesichtspunkt des opus operatum zu erledigen unternähme; sondern überhaupt alles, was die ethische Grundlage des Bedürfens und Begehrens in der Feier, die Freiwilligkeit des Genusses negiert. Die gesetzliche Schärfe, welche in der alten Kirche stellenweise gegen diejenigen herausgekehrt worden ist, welche nach geschlossenem Predigtgottesdienst an der Kommunion sich nicht beteiligen, kann auf evangelischem Grunde sich nicht behaupten. „Nos neminem cogimus aut violenter impellimus“ [1]). Als unevangelisch abzulehnen ist aber nicht minder jede Regelung der Feier, welche vorhandenen Bedürfen dieselbe versagt. Wenn calvinische Praxis die Aushungerung der Abendmahlsgemeinde, welche

---

1) Cat. major V, 52. Cf. Apol. IV, 62. Kursächs. Visitationsunterricht v. 1528 (bei R. I, 97): „Man soll die Leute vom Sakrament unterrichten, daß sie nicht um Gewohnheit willen dazulaufen, sondern daß sie sonst im Jahre, wenn sie Gott vermahnet, zum Sakrament gehen sollen; daß es an keine Zeit gebunden sei.“ Nitzsch, Prakt. Theol. II, 2. S. 398: „Es steht kein Hindernis dem entgegen, daß sich die Gemeinde und jedes ihrer kommunionsfähigen Glieder erst durch viele Sonntage zum Kommunionsfeste vorbereite und weihen lasse.“

in der römischen Kirche die Regel bildet, um ein Weniges gemildert hat, so wird doch auch dort die Einsetzung der langen Intervalle zwischen den einzelnen Gemeindefeiern als ein Mißstand mit Recht empfunden [1]). Abzulehnen ist endlich jener Ausweg aus dem Dilemma, der sich auf den ersten Anblick als der nächstliegende zu empfehlen scheint: daß nämlich um der kultischen Vollständigkeit willen jeder Hauptgottesdienst in der Abendmahlsfeier gipfele, aber um der Forderung freiwilligen Begehrens willen nur die Verlangenden kommunizieren, während die übrigen gehalten seien als passive Teilnehmer der Handlung bis zum Schluß beizuwohnen. Mit Recht haben auch sehr eifrige Verteidiger der Unabkömmlichkeit allsonntäglicher Kommunionsfeier bemerkt, daß diese Einführung der Kategorie eines *θέατρον* in den evangelischen Kultus unstatthaft ist [2]).

Was aber innerhalb der so gezogenen Grenzen sich als evangelische Abendmahlssitte gebildet hat, wird von der Theorie nach dem Recht der Geschichte zu betrachten sein: nicht unter dem Gesichtspunkt einschneidender Vergewaltigung, sondern begreifender und regelnder Einordnung in ein umfassendes Verständnis, das für Mannigfaltigkeit Raum läßt und für organische Fortbildung Raum schafft. In den Postulaten dieses Verständnisses liegt die Lösung des Problems. Und zwar ist in erster Linie darauf zu beharren, daß nach evangelischem Begriff der Hauptgottesdienst auch als Predigtgottesdienst ein in sich abgeschlossener und vollständiger Gottesdienst sei, dem von den wesentlichen Erfordernissen des letzteren, Darstellung des um die Mitteilung göttlichen Wortes gesammelten Glaubens zu sein, nichts fehlt; daß demzufolge aber auch für den Predigtgottesdienst eine in sich harmonisch abge-

---

1) Vgl. z. B. Oosterzee, Prakt. Theol. II, 95f.

2) Steinmeyer a. a. O., S. 56f. — Es wird keine ungegründete Befürchtung genannt werden dürfen, daß das an sich nicht unberechtigte, aber neuerdings tumultuarisch geltend gemachte Drängen auf Selbstkommunion der Geistlichen, mit den Konsequenzen der oben zurückgewiesenen Anschauung sich verschmelzend, zu jener Verzerrung des Kultus tendiere, welcher Luther (Brief an Georg von Brandenburg, E. A. LIV, 253ff.; Artt. Smalc., P. II, art. 2) das Urteil gesprochen.

schlossene liturgische Formierung zu fordern ist. Die Gestalt des Predigtgottesdienstes darf nicht den Charakter eines Torso an sich tragen, der durch Abschneidung der integrierend zugehörigen Abendmahlsfeier entstanden [1]). — Weiter aber, sind Gemeindeglieder vorhanden, welche des h. Abendmahls begehren, sei es daß sie mit diesem Begehren zum Gottesdienst von vornab herzugekommen sind, sei es daß durch die Wortfeier dasselbe in ihnen entzündet ist, so darf ihnen dies Begehren nicht geweigert werden. Es ist vielmehr dann dem in-sich abgeschlossenen Predigtgottesdienst die Abendmahlsfeier für diese Begehrenden anzuschließen. Nur eben eine Feier nicht der gesamten Parochialgemeinde, sondern der aus jenem weiteren Kreise neu zusammentretenden Kommunikantengemeinde; und welche kraft ihrer selbständigen gottesdienstlichen Idee und der Eigenart des feiernden Gemeindekörpers auch in ihrer liturgischen Formierung auf sich selbst steht. — Darf jedoch vorausgesetzt werden — wie an bestimmten Höhepunkten des Kultusjahres, am Donnerstag und Freitag der Karwoche, am Tage der ersten Kommunion der Neukonfirmierten, am Bußtag und der Totenfeier diese Voraussetzung thatsächlich oft eine zutreffende sein wird [2]) —, daß die ganze versammelte Kultusgemeinde den Abschluß der Predigtfeier mit der Kommunion als das dem gemeinsamen Bedürfen und Verlangen Entsprechende erheischt und erwartet, so ist die liturgische Gestaltung solcher Gottesdienste von vornherein auf dem Gedanken der Kombination aufzubauen. Dann tritt die Kommunionfeier in die gewiesene Stellung als Höhepunkt des Ganzen. Das ist sie auch im Verhältnis zum Predigtgottesdienst, sofern in ihr die societas fidei sich in der verwirklichten Höhe ihrer Idee als coetus fidelium erfaßt und darstellt, innerhalb dessen die göttliche Gabe als bloß angebotene gar nicht mehr gedacht werden kann, sondern nur als begehrte und empfangene; so-

---

1) Wie die Erfüllung dieser Forderung dem Gebetsteil des Gottesdienstes abzuverlangen, darüber vgl. den folgenden Abschnitt, S. 80.

2) Vgl. die Tendenz auf Festlegung einiger solcher Vollgottesdienste bei Schöberlein a. a. O., S. 143. Auch Hagenbach, Liturgik und Homiletik (Leipzig 1863), S. 34.

fern also die Idee der Handlung von der Feier die Momente des bloß Missionarischen und Halieutischen, die der Predigt immer noch irgendwie anhaften, ausschließt und um Christi Gabe den Gottesfrieden der Gemeinde in der vollendeten Fülle sammelt, welche Eingliederung in seinen Leib ' ist. Es leuchtet aber ein, daß diese Fixierung des Höhepunktes der Feier im Aufbau des Ganzen auf die Predigt eine einschränkende Rückwirkung ausüben muß. Ist der ganze Gottesdienst darauf angelegt, das Wort nicht bloß in der Rede, sondern auch im Sakramente darzubieten, so fordert seine harmonische Gestaltung, daß sich die Predigt dieser Idee einordne. Sie wird dann in bescheidenem Anschluß an das Schriftwort, in der kurzen Form der ὁμιλία und νουθεσία dem Kulminationspunkt der Feier Bahn machen, nicht aber als ausgestaltete Rede neben oder über diesem die Stelle eines zweiten Höhepunktes beanspruchen dürfen, der die Einheit der Feier zerrisse. In allen seinen Bestandteilen, und in dem streng geschlossenen Fortgang hat der Aufbau solch kombinierter Gottesdienste sich so zu gestalten, daß für einen Selbstausschluß vom Schlußteil nirgends Raum gelassen ist. — Endlich, wie der Predigtgottesdienst für sich bestehen kann, so kann auch der Abendmahlsgottesdienst von vornherein auf die Form einer selbständigen kultischen Feier angelegt sein, deren Genossen nicht erst aus vorangegangener Erbauung im weiteren Gemeindekreise, sondern sofort zum Gottesdienst zusammentreten. Denn auch dem Kommuniongottesdienst für sich fehlt nichts zur Idee der vollständigen Kultusfeier. Die reformierte Praxis besonderer Abendmahlsgottesdienste hat, an der Idee des Kultus gemessen, ihr gutes Recht, wenn sie auch, wie vorhin erhellte, für sich allein dem Bedürfen eines vollkräftigen Kultuslebens nicht zu genügen vermag. Und es ist dieses gute Recht, welches in steigendem Maße auch in den Gebieten der deutschen Reformation sich durchsetzt, wenn auf sich gestellte Abendmahlsgottesdienste, zumal in den Abendstunden ausgezeichneter Tage des Kirchenjahres begangen, in der Gegenwart sich mehr und mehr als gottesdienstliche Sitte einbürgern und im Segen bewähren: nicht bloß ein Zeichen regeren kirchlichen Lebens und Bedürfens, sondern auch ein fruchtbares Mittel zur Förderung desselben; erneuernd sowohl

die nachweislich älteste kirchliche Praxis, als das lebendigste Gedenken der abendlichen Stiftung des Herrnmahles selbst [1]).

Ἔπειτα ἀνιστάμεθα πάντες καὶ εὐχὰς πέμπομεν. Wenn Justin mit diesen bekannten Worten das Gebet als selbständigen Teil des Gottesdienstes zwischen Predigt und Kommunion eingliedert, so ist ja freilich mit dieser Einreihung des Gebetes als besonderen Stückes im Kultus die Bedeutung desselben im Gottesdienste überhaupt nicht erschöpft. Ist das Wesen des Kultus, Anbetung zu sein, im Christentum nicht nur nicht negiert, sondern in höchster Reinheit der Beziehung erfaßt (Joh. 4, 24), so muß ihm dieser Charakter durchgehends anhaften, und haftet ihm thatsächlich auch in solchen Stücken an, welche innerhalb dieses allgemeinen einen besonderen und selbständigen Inhalt kultisch ausprägen. Auch in der Predigt trat uns eine Seite entgegen, von der aus sie als entfaltetes Gebet zu begreifen stand; das gottesdienstliche Bekenntnis, wäre es nicht als betendes gedacht, so würde es aufhören, gottesdienstlich zu sein; Gebet sind im letzten Grunde alle gottesdienstlichen Akte der Weihe und Segnung, nicht minder alle die kurzen Formen der Salutation, der Lobpreisung, alle die vota und verba solemnia, welche die großen Gruppen und Glieder des Gottesdienstes zur lebens- und formvollen Einheit verknüpfen [2]). Im Namen Christi versammelt zu sein und zu

1) Wenn die konkrete Lösung des Problems, zu der ich oben gelangt bin, und die aus den voraufgeschickten theoretischen Prämissen einfach abfolgt, in den meisten wesentlichen Punkten mit den Postulaten zusammentrifft, welche Zezschwitz auf ganz andersartigen Unterbau schließlich aus praktischen Erwägungen einzupflanzen sich gedrungen sieht (§ 206—217), so erhöht das nicht wenig meine Zuversicht zu der Richtigkeit jener Prämissen.

2) Zezschwitz (Prakt. Theol., § 218) will sogar auch die Verlesung der Einsetzungsworte im Abendmahlsritus als Darbringung eines die sakramentale Konsekration bewirkenden Weihegebetes charakterisiert wissen. Doch entspricht das weder dem unmittelbaren Eindruck, noch der Bedeutung, welche dieses Herrnwort (vgl. o. S. 49 f.) im evangelischen Abendmahlsbegriff hat. Man vgl. die genuin-reformatorische Auffassung jener Vorlesung als einer Verkündung göttlichen Wortes in den urkundlichen Belegen, welche Höfling (Lit. Urkunden-

beten sind wir gehalten. Es kann nicht einfacher, tiefer und nachdrücklicher gesagt werden, daß das nämliche ewige Wort, um dessen Empfang sich der feiernde Glaube sammelt, wiederum auch die Gemeinde bindend und erfüllend in der christlichen Anbetung selber seine Äußerung und Gestalt findet.

Von dieser Thesis aus, welche zu den problematischen Punkten wenigstens evangelischer Kultustheorie nicht wohl gerechnet werden kann, wird man es nicht als glücklich bezeichnen können, wenn bei den neuesten Theoretikern fast allgemein die starke Neigung begegnet, der Auffassung des Ganzen eine fundamentale Zweiheit zugrunde zu legen: die Distinktion nämlich des Sakramentalen und Sakrifiziellen im Gottesdienst, welche bis in die kleinsten Glieder desselben durchgeführt wird. Schon Nitzsch hat, nachdem diese dem Catechismus Romanus [1]) wohlanstehende Distinktion namentlich von Kliefoth mit großem Nachdruck in die evangelische Kultustheorie übergepflanzt war, ebenso nachdrücklich auf das Bedenkliche derselben hingewiesen [2]). Leider vergeblich, wie die schematische Behandlung bei Zezschwitz und noch mehr bei Harnack zeigt. Es ist aber klar, daß diese Teilung nicht den letzten Gründen evangelischer Kultustheorie entspricht. Indem sie das anbetende Moment im Gottesdienst durchweg unter den Gesichtspunkt des Opfers, das empfangende durchweg unter den des Sakramentes stellt, tritt der vorreformatorische und vorchristliche Gesichtspunkt des actus externus maßgebend in den Vordergrund. Aber für die evangelische Betrachtung steht im Zentrum überall das Wort als Vehikel des Geistes. Auch im Sakrament ist dieses die göttlich belebende Macht, und das christliche Opfer ist Gebet; und zwar so, daß das außerchristlich geprägte Schema des Opferbegriffes zu eng ist, um den Inhalt dessen voll zu bergen, was uns

---

buch S. 121 ff., Anm. 3) zusammengestellt hat. Auch altkirchlich läßt sich die Behauptung von Zezschwitz — trotz Justin, Apol. I, 66 — angesichts der Thatsache nicht durchführen, daß die ältesten Liturgieen zwar eine Gebetweihe haben, diese aber in die Epiklese legen, welche den Institutionsworten folgt. Vgl. Abeken in den Aktenstücken des ev. Oberkirchenrates (Berlin 1856) III, 319.

1) Pars II, c. 4, qu. 69.

2) Prakt. Theol. II, 2. S. 402.

das Gebet ist; und daß man da, wo es sich nicht bloß um erbauliche Bildrede, sondern um begriffliches Erkennen handelt, die Erfüllung nicht unbeschädigt und ungestraft in den Rahmen der weissagenden Form pressen wird. Möchte man aber sagen, diese Erwägung treffe nur die Bezeichnungen, und ihre Bedenken seien ausgeschlossen, wenn die Theorie jene Zweiheit nicht unter den Terminis des Sakramentalen und Sakrificiellen, sondern einerseits des Suchens und der Erhebung vonseiten des Menschen, anderseits der göttlichen Gnadenmitteilung festhalte [1]), so bleibt auch dagegen einzuwenden, daß die Spaltung trennt, was doch im Gottesdienst zu organischer Einheit verbunden werden soll. Es liegt im Wesen des evangelischen Kultus als der Selbstdarstellung des Glaubens, daß er ein isoliertes Handeln Gottes inbezug auf den Menschen oder des Menschen inbezug auf Gott nicht kennt, sondern immer beides in Einheit. Auch dem Schriftwort, der Predigt, dem h. Abendmahl gegenüber ist der Gottesdienst niemals bloß passives Empfangen, sondern immer zugleich Selbsthingabe der Andacht, aneignendes und zueignendes Thun; und wiederum auch das Beten, Danken, Bekennen der Gemeinde ist nicht leere Werkelei, welche durch den Begriff des Suchens wie des Opferns nicht ausgeschlossen sein würde, sondern im christlichen Gottesdienst ist es Frucht des Geistes, Gotteswirkung, Gottesgabe. Nicht also in sakrifizielle und sakramentale Akte, in Aktivität und Passivität den Gottesdienst zu spalten liegt seiner Theorie auf evangelischem Grunde an, sondern überall die höhere Einheit im Auge zu behalten, zu wahren und zu weisen, zu der sich die beiden im göttlichen Geiste geeinigten Ausgangspunkte des Handelns, Gott und Mensch zusammenschließen, *ἵνα πληρωθῶμεν εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ*. Eph. 3, 19.

Aus der grundlegenden Bedeutung der Anbetung im Kultus erwächst Begriff und Aufgabe des gottesdienstlichen Gebetes im engeren Sinne des Wortes nicht bloß durch das Bedürfen, die einzelnen Akte kultischen Handelns durch den Gebetsausdruck, in

---

[1]) So z. B. Pfleiderer, Grundriß der Glaubens- und Sittenlehre (1880), S. 288.

den sie eingefaßt werden, in den Charakter des Ganzen einzugliedern und sie an Kraft und Wirkung des Ganzen wesenhaft zu beteiligen — Kanzelgebet, Perikopengebet, Kommuniongebete u. s. f. — sondern auch, worauf Justin hinweist, durch das Erfordernis, das gemeinsame Anliegen und Danksagen der Gemeinde als solches zum Ausdruck zu bringen. Das Interesse theologischer Forschung heftet sich angesichts der reichen Produktion, welche die Kirche aller Zeiten und Orte unter diesen beiden Gesichtspunkten entfaltet hat, unter dem historischen Zuge der Gegenwart mit besonderer Stärke nicht an die kultustheoretischen Aufgaben selbst, sondern an die geschichtlichen Probleme des Gebietes. Hat sich die deutsche Reformation mit der besonderen Gabe des gottesdienstlichen Volksgesanges, des Kirchenliedes einen eigenen Ehrenplatz unter den Kirchengestalten gesichert, welche mit schöpferischer Bedeutung in die Geschichte des christlichen Kultus eingetreten sind, so kann es nicht wundernehmen, daß in ihren hymnologischen Leistungen der Stolz deutscher Wissenschaft auf diesem Felde liegt. Der hymnologischen Arbeit tritt zur Seite, was Mone, Daniel, Bunsen, Probst u. a. zur Kenntnis der altkirchlichen Liturgieen geleistet haben. Doch ruht für dieses Spezialgebiet der Schwerpunkt der Arbeit seit Neale in England; wie denn auch das nicht zufällig ist, daß die Theologie der Kirche des common prayer-book die „Liturgiologie“ [1]) zum Range einer besonderen Disziplin erhoben hat. Es sind aber die hier in Rede stehenden Probleme so mannigfaltig, so spezifisch der gelehrten Bearbeitung bedürftig, zugleich von so ökumenischer Bedeutung, daß die Konzentration energischer Forschung auf diesem Punkte gerade auch von der Kultustheorie als eines ihrer wichtigsten Auxiliärbedürfnisse bezeichnet werden muß. Großes ist geleistet; Großes aber noch zu thun übrig. Die tüchtigen Fundamente, welche zwischen Ludolf und J. A. Assemani namentlich Renaudot seiner Zeit betreffs der orientalischen Liturgieen gelegt, harren auch nach Denzinger [2]) noch dessen,

[1]) Vgl. Hammond, Liturgies eastern and western, Oxford 1878, in der preface.

[2]) H. Denzinger, Ritus orientalium, Coptorum, Syrorum et Annenorum in administrandis sacramentis (Herbip. 1863 sq.), 2 tomi.

der mit gleich umfassender Kenntnis den Bau weiterführe. Fast nur auf einem Punkte, einem der wichtigsten allerdings, inbezug nämlich auf das Liturgiewesen der Syrer sind nach Etheridge, Badger u. a. namentlich durch Bickell wichtige Bereicherungen der geschichtlichen Erkenntnis bereits zugeführt, größere in Aussicht gestellt [1]). Je begründeter der Anspruch der syrischen Kirche, als die älteste und eigentümlichste Ausprägung des Begriffes einer Volkskirche zu gelten, je näher gelegt dadurch den Reformationskirchen das Interesse für ihre innere und äußere Entwickelung, um so lebhafter muß das Verlangen sein, über die älteste Gestalt und Geschichte auch sonderlich des gottesdienstlichen Lebens in diesen Kirchengebieten klare, kritisch gesichtete und lebendige Anschauungen zu gewinnen. Überhaupt aber legt die Beobachtung, daß im gegebenen Augenblick gerade die fleißigsten Arbeiter des Gebietes, sei es mit ritualistischer, sei es mit römischer Brille den Stoff betrachten, den Wunsch nahe, daß eine Arbeit aus dem Ganzen und ins Ganze, auch die vernachlässigten Seitengebiete ans Licht ziehend, den freien und weiten Blick beerben möge, mit welchem Bunsen trotz mancher Mißgriffe im einzelnen der geschichtlichen Behandlung der alten Liturgiegeschichte den höheren Stil gewiesen.

Weit und vielfältig sind aber auch die kultus-theoretischen Aufgaben und Probleme im strikten Sinne des Wortes, die unter dem Gesichtspunkt des Gebetsworts im Gottesdienst sich zusammenfinden. Es würde über Absicht und Rahmen dieser Abhandlungen hinausgehn, sie im einzelnen vorzuführen: die Fragen über die Weisen des Gebets, als liturgisch gebundnes und freies, als gesprochenes der Gemeinde oder des Liturgen, als stilles; als gesungenes des Liturgen, der Gemeinde, des Chores [2]); dabei die Nebenfragen um anti-

[1]) Etheridge, The syrian churchs, their early history, liturgies and literature, Lond. 1846. Badger, The Nestorians and their rituals, Lond. 1852. — G. Bickell, Conspectus rei Syrorum literariae (Monast. 1871), p. 59 sqq.; auf wenigen Seiten ein reicher Inhalt.

[2]) Diese Seitenfrage der Liturgik, das Recht des Chorgesanges im evangelischen Gemeindegottesdienst betreffend, ist durch Harnack von neuem in Diskussion gestellt. Wenn die Motivierung dieses Rechtes einerseits aus dem Gesichtspunkt einer Repräsentation der idealen, allgemeinen Kirche im Gottesdienste der

phonischen Gesang, um isotonischen und rhythmischen Choralgesang; wiederum die Fragen um Gestalten, Stellen, Stil des Gebets; die zusammenfassenden um die architektonische Gliederung, Ordnung, Verbindung der Stücke zur Totalität des Hauptgottesdienstes, zu den einzelnen charakteristischen Formen der Nebengottesdienste u. s. f.; und bei jeder dieser Gruppen und Einzelfragen aufzuweisen, was die neuesten Leistungen der Kultustheorie sei es zum Abschluß gefördert, sei es weiterer Erörterung und Ergänzung übrig gelassen oder zurecht gestellt haben. Ich begnüge mich, aus der großen Fülle zwei Fragen von problematischer Bedeutung hervorzuheben, deren Wichtigkeit gerade im gegenwärtigen Zeitpunkt mir von den neueren Theoretikern nicht hinreichend gewürdigt erscheint. Die eine, welche durch die Gestaltung mehrerer neuerer Agenden mehr als nahe gelegt ist: ob die Darbietung eines reichen Wechsels für die liturgisch festen Gebetsteile des Kultus ein zu erstrebendes Ziel, der auf diese Weise erzielte Reichtum der Agende ein kultisches Gut sei; die andre betreffend die kultisch würdige Einführung des Dankgebets in den Gottesdienst.

Was die erste Frage anlangt, so scheint mir ihre Erledigung zu bestimmen durch den richtig erfaßten Gegensatz des liturgischen und homiletischen Wortes im Kultus, der dem Gegensatz von seiender und werdender Gemeinde in mehrfacher Beziehung correlat ist. Fordert das stete Werden in der Beschaffenheit der Gemeinde den lebendigen Wechsel des Predigtwortes, der allen Graden und Stufen des Glaubenslebens, allen Verschiedenheiten des Bedürfens

---

empirischen Einzelgemeinde (Schöberlein, Lit. Ausbau des Gemeindegottesdienstes, 1859, S. 270), anderseits aus dem Gesichtspunkt einer ausreichenden Verwertung des musikalischen Charisma der Gemeinde (J. P. Lange, Kirchliche Hymnologie [Zürich 1843], S. 34) gegeben zu werden pflegt, so stellt H. sich auf theoretische Negation des Rechtes überhaupt: der besondere Singchor sei im evangelischen Kultus ideewidrig; höchstens als Leitung des Gemeindegesanges könne der Chor eine Stellung im Gottesdienst haben, nicht aber als selbständig ausführendes Glied (Harnack, Prakt. Theol. I, 519). Ohne dem mich anschließen zu können, meine ich doch, daß jene früheren Begründungen einer Revision bedürftig sind. Diese wird m. E. aber nicht vollzogen werden können ohne den Versuch, den Kunstbegriff der Katharsis in Verbindung mit dem der Feier zu setzen und dadurch eine religiöse Ethisierung desselben herzustellen.

und Suchens sich anzufügen und Handreichung zu thun hat, so ist es in den liturgischen Formen das immer gleiche Bedürfen, das zum Ausdruck ringt. Die festen Formen der Liturgie haben ihren Grund darin, daß über allem Verschiedenen der Einzelnen ein solches sich selbst immer Gleiches des Ganzen in der Gemeinde stets vorhanden ist. So aber angesehen ist es die natur- und ideegemäße Richtung des Liturgischen, dem tief in aller Religiosität begründeten Zuge nach Sittebildung, nach dem Gewohnten und Gleichbleibenden vorab gerecht zu werden. „Alles dies Gleiche, welches immer wieder teils zu unmittelbarer Befriedigung, teils zu wachsender Befestigung ausgesprochen sein will, könnte ja auch in wechselnden Formen ausgesprochen werden. Allein auch abgesehen davon, daß für einiges vollkommen unübertreffliche Formen gegeben sind, werden doch für den gleichen Inhalt immer die gleichen und stets wiederkehrenden Ausdrucksweisen bezeichnender und wirksamer sein. Sie werden bezeichnender ausdrücken, daß eben Gleiches hier immer wieder eingeprägt werden soll, weil es dessen fort und fort bedarf. Sie werden mit besonderem Nachdruck, mit der Macht des von Kind auf Gewohnten und unter Mitwirkung aller dadurch erweckten Empfindungen, Erinnerungen und Erfahrungen wirken.“ [1]) Geht dagegen das Liturgische darauf aus, durch den Reichtum mannigfaltigen Wechsels auch an Stellen, wo eine Nötigung für denselben nicht vorhanden, sich nach dem Wesensgesetz des Homiletischen zu gestalten, so entfremdet es sich einerseits seinem eigenen Charakter; anderseits verdrängt es das Homiletische aus seinem Eigenbesitz, ohne doch jemals dieses, dessen Stärke in der schöpferischen Kraft der Persönlichkeit liegt, ersetzen zu können. Ist es mit Recht als eine seltsame Verkennung der Bedeutung des Liedes im Kultus erkannt worden, wenn der Liturg, um für seine Predigt eine möglichst entsprechende Anknüpfung zu finden, zum Predigtliede eine didaktische Reimerei bestimmt, die womöglich den Text oder Lehrstoff seiner Predigt selbst vorausnimmt, so wird die Geschmacksverirrung wesentlich analog sein, wenn die dem Kultus eingefügten Gebete in

---

[1]) Th. Henke, Vorlesungen über Liturgik und Homiletik, herausgeg. von Zschimmer (Halle 1876), S. 73.

möglichstem Wechsel der Predigt ihren eigentümlichen und besonderen Stoff vorwegnehmen. Nicht darin also wird der Reichtum der Agende auf diesem Punkte zu suchen sein, daß dieselbe möglichst viele Wechselstücke für die nämliche Stelle des Gottesdienstes darbiete, sondern darin, daß neben wenigen mustergültigen Stücken, die dem allgemeinen Gebrauch übergeben werden, Raum gelassen sei für das örtlich Herkömmliche, gewohnt und lieb Gewordene.

Hinsichtlich des Dankgebetes im evangelischen Kultus bedarf es keiner Erörterung, daß es im Begriff christlicher Anbetung liegt, ihrem Wesen nach stets Dankgebet zu sein. Ebenso wenig bedarf es einer besonderen Hinweisung auf die zahlreichen Zeugnisse, welche vom Barnabasbrief an das ganze Leben der alten Kirche durchziehen, daß der Grundcharakter jeder christlichen Sonntagsfeier der einer Festfreude ist, die naturgemäß ihren Ausdruck im Dank suchen muß. Vergegenwärtigt man sich aber unter diesem Lichte den Eindruck, den die verbreitetste Gestalt evangelischer Gottesdienste macht: einer Feier, die für das Fürbittengebet eine sehr hervorragende Stelle hat und diese mit zum Teil unerträglichem Wortschwall belegt, die aber für das Dankgebet als solches weder Raum noch Stelle erübrigt, so könnte sich wohl die Frage nahe legen, ob nicht unser Gottesdienst liturgisch auf den Standpunkt jener vorchristlichen Religionen zurückverkümmert sei, die nur Bittgebet kennen und nicht danken. Der altkirchliche Gottesdienst hat diese Lücke nicht. Ihm galt das h. Abendmahl als Dankopfer. Und in edler Schönheit hat seine griechische Entwickelung in den einleitenden Gebeten der Kommunionfeier den Charakter des Dankgebetes, wie es der Gemeinde Gottes recht und würdig ist, ausgeprägt. Man sage aber nicht, schon daraus folge die Notwendigkeit, für den evangelischen Kultus die prinzipielle Forderung zu stellen, daß jeder Gottesdienst mit der Kommunionfeier schließen müsse. Denn dadurch würde der Mangel des Dankgebetes im evangelischen Kultus nicht ersetzt, da dieser, wie oben gezeigt, die Kommunionfeier überhaupt nicht als Opfer, also auch nicht als Dankopfer werten kann. Es ist keineswegs Zufall, wenn jene Hauptgruppe von Gottesdienstordnungen der Reformation, welche Höfling in erste Reihe stellt, für das sog. Präfationsgebet in der

Abendmahlsliturgie keinen Ort hat, sondern an Stelle desselben die Abendmahlsvermahnung setzt [1]). Allerdings macht sich, wo der Gottesdienst ohne Kommunionfeier verläuft, das Fehlen des Dankgebetes doppelt fühlbar, weil es zugleich das Fehlen eines harmonischen Schlusses bedeutet. Aber an sich betrachtet besteht das Problem, wie evangelischer Gottesdienst dem Postulat des Dankgebetes zu genügen habe, in völlig gleicher Weise für den Predigt- und Kommuniongottesdienst, wie für den bloßen Predigtgottesdienst. Ist es zunächst für den letzteren zu lösen, so wird doch die Lösung auch da in ihrem Rechte verbleiben, wo sich der Predigt das h. Abendmahl anschließt.

In sinnreicher und würdiger Weise ist das Problem von der dänischen Agende von 1685 gelöst [2]). Nach dem Predigtgottesdienst und dem Fürbittengebet findet zunächst die Taufe der zur Kirche gebrachten Kinder, sowie die Einsegnung der etwa anwesenden Wöchnerinnen statt. „Deinde peragitur communio, si sunt qui velint uti sacra coena. Sin sacramentum non sunt qui sument, versus pastor ad populum dicit: Dominus vobiscum. Respondet chorus: et cum spiritu tuo. Tum emodulatur sequentem collectam: Oremus! Domine Deus coelestis Pater! Gratias agimus tibi pro paterno hoc tuo beneficio, quod ex immensa gratia et misericordia tua dederis nobis sanctum et salutare verbum tuum, cujus etiam beneficio apud nos sanctam tuam colligis ecclesiam. Supplicamus tibi obnixe, dona nobis spiritum sanctum tuum, ut gratis illud anplectamur animis etc. etc." So schön aber das Gebet, in einem Hauptpunkte erfüllt es doch nicht das begriffliche Postulat, mit

---

1) Höfling, Liturgisches Urkundenbuch (herausgeg. von Thomasius u. Harnack, 1854), S. 59ff.

2) „Valde dubitandum", bemerkt von dieser trefflichen Agende Christians V. ihr Übersetzer Petrus Terpager in der Vorrede, „an consummatior unquam in ecclesiis Christianis visa liturgia fuerit." Seine lateinische Übersetzung, nach der ich citiere, ist unter dem Titel erschienen: Rituale ecclesiarum Daniae et Norvegiae (Havniae 1706). Dort das Obige p. 19sq. — Im übrigen vgl. über diese Agende H. C. König, Bibliotheca agendorum (Celle 1726), S. 211ff. 236.

dem die Idee des Kultus an das Dankgebet herantritt. Während das große Bittgebet, das κατ' ἐξοχὴν sogen. Kirchengebet, dem bittenden Bedürfen, wie es recht ist, universellen Ausdruck und die Beziehung auf alle Gegenstände der Gemeindebitte giebt, schränkt sich hier der Dank ein auf den speziellen Ausdruck des Preises für das angehörte Wort. Von tieferem und allseitigerem liturgischen Verständnis scheint mir daher jene Lösung des Problems eingegeben, welche bereits in den Anfängen der Reformation Bugenhagen aufgestellt. Wenn keine Kommunikanten sind, soll man das Sakrament nicht handeln, sagt er in seiner Braunschweigischen Kirchenordnung von 1528 [1]), sondern der Schluß des Gottesdienstes soll erfolgen mit der Präfation, dem Sanktus u. s. f. bis zum Segen. Diese Anordnung, welche auch in andere Gottesdienstordnungen des Bugenhagenschen Typus aufgenommen, auch auf die obige Gestaltung des dänischen Rituals nicht ohne Einwirkung gewesen ist, befriedigt das Bedürfnis eines allgemeinen Dankgebetes; sie befriedigt es in Aufnahme eines der schönsten Stücke altkirchlichen Gottesdienstes — eben jener Präfation, mit der der alte Kultus den Übergang nimmt zur Feier seines Dankopfers; sie befriedigt gleichzeitig das Bedürfen kultischer Harmonie, daß der Gottesdienst als Predigtgottesdienst in sich gerundet und geschlossen auf einem Höhepunkte der Anbetung sich vollende. Wenn die preußische Agende von 1829 im Prinzip diese vorher verfallene Gestalt des in das Dankgebet mündenden Predigtgottesdienstes neu hergestellt hat, so bekenne ich die Bedenken nicht zu verstehen, mit denen man wieder und wieder diese unbestreitbare liturgische Reform als einen Mißgriff darzustellen versucht hat [2]). Meint man, daß der Zusammenhang von Präfation und Abendmahlsritus, wie ihn die alte Kirche bietet, ein unlöslicher sei, so ist übersehen, daß

1) Bei R. a. a. O. I, 115f.

2) Und zwar nicht bloß an Stellen, wo es zum stillschweigenden Übereinkommen gehört, der preußischen Agende, deren epochemachende Bedeutung für die Kultusgeschichte unseres Jahrhunderts doch niemand in Abrede ziehen kann, nur mit abschätzigen Urteilen zu erwähnen; sondern auch bei so urteilsfähigen und für die Sache selbst erwärmten Liturgikern wie Nitzsch (Prakt. Theol. II. 2, 409), Zezschwitz (S. 692), Jacoby.

diese Lösung längst vollzogen ist, und daß, wenn auch erst die Reformation diesen Vollzug thatsächlich ins Werk gesetzt hat, die Konservierung der stark verstümmelten Präfation im römischen Abendmahlsritus der spezifischen Idee dieses letzteren noch viel weniger entsprochen hatte, als der des evangelischen. Die Behauptung von Kliefoth, die selbständige Verwertung der Präfation als eines Dankgebetes sei „sinnlos“ [1]), fordert doch lediglich die Gegenfrage heraus: was wohl mehr des Sinnes entbehre, der selbständige Gebrauch eines Dankgebetes, das in seiner gewohnten Begrenzung keine Beziehung auf das h. Abendmahl enthält [2]), oder die Fesselung dieses Gebetes an eine Feier, welche für das evangelische Bewußtsein wie für das N. T. nicht Dankopfer ist, sondern Feier der Lebens- und Liebesgemeinschaft des Herrn, Gedächtnis seiner Versöhnungsthat und Vergewisserung von der fortdauernden Frucht derselben. Soll aber diese Verbindung, wie von anderer Seite geschieht, als eine organische und unlösbare durch die geschichtliche Instanz dargethan werden, daß die Präfation dem Hallel des Passamahles entspreche, an dessen Stelle die Kirche ihre Messe begeht [3]), so ist klar, daß die jüdische Passafeier und ihr Ritus für eine ihres evangelischen Charakters bewußte Kommunionfeier ebenso wenig das bindende Schema abgeben kann, als etwa das Mazzothritual für die christliche Osterfeier. Man mag es gegenüber der Dürftigkeit der meisten evangelischen Kommunionliturgieen mit Nitzsch als ein desiderium pium erkennen, ein weniges von dem reichen Strom

---

1) Lit. Abhandlungen VIII, 305.

2) Auch in der katechetischen Behandlung der Präfation bei Cyrill (Cat. myst. V, 5. 6) findet sich kein Wort, das diese Beziehung zu einer integrierenden machte. Erst das anschließende Sanctus erhält sie indirekt durch die Beifügung des Benedictus; vgl. o. S. 50.

3) So Probst. Genauer weist Bickell a. a. O., S. 59 mit gleicher Intention darauf hin, daß nicht das Hallel Ps. 113 ff., sondern Ps. 136 als das Grundschema anzunehmen sei, auf welchem sich das Dankgebet der Präfation aufgebaut. Wer das Gebet selbst liest, bemerkt leicht, daß bei beiden alttestamentlichen Beziehungen es sich lediglich um formale Beobachtungen handelt. Die inhaltlichen Beziehungen, welche das Gebet viel näher mit neutestamentlichen Klängen wie Col. 3, 1 u. a. verbinden, sind beiden katholischen Liturgiologen entgangen.

des Alten in diese leeren Kanäle zu leiten. Dann aber hat sicher nicht die Präfation den nächsten Anspruch, ins evangelische Kommunionritual mit innerer Begründung sich einzubauen, sondern die altkirchliche Anrufung des h. Geistes, selbstverständlich in einer dem evangelischen Bewußtsein entsprechenden Form [1]). Noch weniger Gewicht endlich kann dem Einwand beigemessen werden, daß schon die besondere Schönheit und Hoheit des Präfationsgebetes verbiete, es auch mit dem bloßen Predigtgottesdienst zu verbinden. Gewiß ist es wenig taktvoll, wenn ein fruchtbarer kirchlicher Schriftsteller dies liturgische Stück neben dem Hauptgottesdienst auch noch dem Nachmittagsgottesdienst unter Umständen will einverleibt wissen [2]). Aber daß die Sonntagsfeier als solche ein Gebet von diesem Splendor liturgischer Haltung regelmäßig zu enthalten nicht wert sei, würde doch nur dann behauptet werden können, wenn man die Bedeutung des Sonntages als der allwöchentlichen Auferstehungsfeier aus den Augen verliert, an welcher die Christenheit sich aller höchsten Wohlthaten, die ihr von Gott mit Christo geschenkt, in fortwährender Aneignung feiernd erinnert. Im übrigen bedarf es keiner näheren Darlegung, daß wenn Stelle und Gestalt des Dankgebetes im Obigen richtig bestimmt ist, zugleich auch die andere über Bugenhagen hinausgehende Forderung der preußischen Agende als wohlmotiviert erscheinen muß: diese nämlich, daß das Fürbittengebet dem Dankgebet nicht voraufgehe, sondern nachfolge. Denn das ist in der Idee des Gebetes als christlicher von selbst und sofort begründet.

In der Polarität von Sündenbewußtsein und Gnadenbewußtsein, von Buße und Glaube bewegt sich alles Innerliche, das im christlichen insbesondere im evangelischen Gottesdienst zum Ausdruck gelangt. Das Lebensgesetz bewußten Christentums, daß die Erfahrung der Sünde den aufgenommenen Christenglauben als Heils-

---

1) Wie dies auch schon in der Reformationszeit von einigen Gottesdienstordnungen (z. B. Straßburg, 1530) richtig erkannt ist.

2) Dächsel, Agende für die ev. Kirche in den königl. preußischen Landen (Berlin 1880), S. 226.

glauben versteht und aneignet, und daß wiederum diese Aneignung, je beseligender sie in die innere Erfahrung tritt, desto mehr das Sündenbewußtsein nicht beseitigt, sondern vertieft und reinigt, und mit ihm zu einem steten Prinzip der Lebensreinigung und Lebensgestaltung zusammenwächst [1]): dieses Erscheinungsgesetz des gesamten Christenlebens ist, zusammengedrängt wie in einem Augenblicksbilde, auch das Lebensgesetz der gottesdienstlichen Feier. Ist es aber das Wesen des Gottesdienstes, Äußerung des Inneren zu sein, und ist jede Äußerung des Inneren an sich ein Bekennen, so erwächst für Begriff und Gestalt des evangelischen Gottesdienstes die zwiefache Forderung, daß Sündenbekenntnis und Glaubensbekenntnis in ihm sein muß. Wie beides im Neuen Testament ὁμολογεῖν heißt 1 Joh. 1, 9; 4, 2: so wird das präcise Festhalten des Zusammenhanges beider Weisen des gottesdienstlichen Bekenntnisses in der Kultustheorie, an sich richtig und notwendig, zugleich den Nutzen haben, von der Theorie des kultischen Bekennens gewisse Konfusionen fernzuhalten, die sich durch Vermischung des Unterschiedes kirchenpolitischer und kultischer Grundbegriffe nur zu leicht hier ansetzen.

Das Sündenbekenntnis empfängt seine organische Stellung im evangelischen Gottesdienste durch die Energie, mit welcher die reformatorische Grundanschauung die Predigt, in welcher der Gottesdienst centriert, geradezu als Antwort auf das Konfiteor der Gemeinde, als einen Akt der Absolution wertet [2]). Es gehört zu dem ethischen Fortschritt in der allgemeinen Gestaltung, welche das christliche Bewußtsein durch die Reformation erhalten hat, daß es uns fremd anmutet, die lichte Pracht der altkirchlichen Liturgieen des Orients so wenig abgetönt zu finden durch die einfallenden Schatten der Selbstanklage und des Rufes nach Vergebung. Das liturgische Bewußtsein der evangelischen Kirche, wie es in unserem Jahrhunderte in unmittelbarer Anknüpfung an die Reformationsepoche neu erwacht ist, hat mit steigender Übereinstimmung dem Sünden-

---

[1]) Kaum irgendwo ist dies Lebensgesetz mit tieferer psychologischer Feinheit zur Darstellung gebracht, als in den Bekenntnissen der schönen Seele bei Goethe.

[2]) Art. Smalc. P. III, art. 4; cf. Aug. art. XXVIII. XII.

bekenntnis und Kyrie der Gemeinde seinen Platz an der Pforte des Gottesdienstes zugewiesen; und dahin gehört es [1]. „Es ist notwendig, daß das Sündenbekenntnis am Anfang des Gottesdienstes stehe und nicht erst auf die Predigt folge. Denn das Bewußtsein, des Ruhmes vor Gott zu ermangeln, und das Bedürfnis nach Vergebung muß bei einer lebendigen Gemeinde vorausgesetzt werden als das, was sie hergeführt hat, und was zuerst eine Sprache sucht.“ [2]

Das schwierigere Problem liegt in der Frage um das Credo im Kultus. Nicht als hätte die Kultustheorie die Aufgabe, Partei zu nehmen in der Art und Weise, wie erhitzte Streitigkeiten über diesen Punkt neuerdings geführt worden sind, und ihre Position etwa so zu bestimmen und zu behaupten, wie sie in der Gereiztheit derselben bisweilen als die kirchliche behauptet zu werden scheint: daß nämlich der Gottesdienst überhaupt erst durch Einfügung eines der geschichtlich formulierten Kirchenbekenntnisse den Charakter eines bekennenden Thuns gewinne. Das könnte nur in arger Unkenntnis liturgischer Elementarbegriffe behauptet werden. Die alte Kirche war eine bekennende und zwar eine mit Bewußtsein bekennende Kirche [3], wiewohl sie vor dem fünften Jahrhundert kein formuliertes Bekenntnis im Gemeindegottesdienst gehabt hat. Fand der große Apostel für die Beziehung von Herz und Mund zum Heile keine zutreffenderen Ausdrücke, als Glauben und Bekennen, Röm. 10, 8 ff., so folgt daraus nicht, daß, wo Glaube zur Selbstäußerung gelangt, die krystallisierte Form eines bestimmten Bekenntnisses notwendig eintreten muß; sondern das folgt, daß jede Äußerung des Glaubens ein Bekennen ist. Der Gottesdienst selbst ist, sofern darstellendes Handeln, ein fortgehendes Zeugen und Bekennen der Gemeinde von dem Heil, das sie in Christo hat. Er-

---

[1] Wie es denn auch dem eigensten Geiste evangelischer Frömmigkeit entspricht, daß die altkirchliche Bedeutung des Kyrie, Hilferuf der Leidenden zu sein, im evangelischen Kirchenleben gänzlich gegen die andere zurückgetreten ist, das Sehnen nach Erlösung, den Ruf um Vergebung auszudrücken.

[2] Henke, Liturgik und Homiletik, S. 228. Vgl. auch Harnack, Beurteilung des Entwurfes einer Agende für Sachsen (Leipzig 1879), S. 7.

[3] Man vgl. die schönen Ausführungen Const. app. V. 6. p. 305 sq.

wächst der Äußerung der Andacht durch ihre durchgängige Gottesbeziehung der beherrschende Charakter des Gebetes, so ist der Kultus ebenso an sich selbst durch die Beziehung, in und vor der Welt zu geschehen, durchweg Bekenntnis [1]). Trägt doch die Anbetung der Gemeinde, sofern sie immer ein Anrufen des Namens Gottes ist (Gen. 4, 26), immer ein Moment des Bekennens in sich selber, und insbesondere die danksagende Anbetung: als *ἀνθομολόγησιν μετ' εὐχῶν* definiert Origenes [2]) das Dankgebet und verweist treffend auf Luk. 10, 21. Vom ersten Schritt an, den das Glied der Gemeinde der Feier zuwendet, bis zu dem letzten, mit dem es das Gotteshaus verläßt, hat sein Thun eine Seite, nach der es eben nur als bekennendes gewertet werden kann. Wie intensiv empfunden und mit Bewußtsein gewollt, oder wie schwach im wollenden Empfinden begründet, vielleicht nur durch Sitte bestimmt: wo noch Teilnahme am Gottesdienste, da ist auch Bekenntnis zu dem Gotte, dem er geschieht und zu dem Heile, um das er sich sammelt. Und wiederum, je voller die einzelnen Akte gottesdienstlichen Handelns in freiem Werden sich gestalten, als Anbetung im Geiste auf Erkenntnis sich gründend, desto kräftiger wird ihnen der Charakter des Bekennens anhaften, auch ohne beabsichtigt zu sein. Ja, die werkmäßig wollende Absicht wird, wie bei allem kultischen Handeln, diesen Charakter eher verunreinigen als verstärken. Luk. 13, 26f. Lev. 10, 1. 2. Das Problem also, welches die Kultustheorie hier zu erörtern findet, hat nicht die Gestalt: welches Credo muß gebraucht werden im Gottesdienste, damit er als christlicher,

---

1) Vgl. o. Art. I, 297. — Hierin liegt auch die begriffliche Differenz, welche ungeachtet ihrer Wesensverwandtschaft zwischen Sündenbekenntnis und Glaubensbekenntnis obwaltet. Denn jenes ist wesentlich durch die Beziehung auf Gott bedingt (Ps. 51, 6; 32, 5); dieses nicht ohne anhaftende Beziehung auf die Welt (Matth. 10, 32. 1 Tim. 6, 12f.). Wiewohl feinerer religiöser Psychologie nicht unkund ist, daß auch beim Sündenbekenntnis die Rückwirkung aufs Innenleben der Persönlichkeit wesentlich dadurch gesteigert wird, daß es vor Menschen gethan wird (Calvin, Inst. III. 4, 12); und wiewohl andererseits Zezschwitz recht hat, daß auch im Glaubensbekenntnis die Selbstbeziehung auf Gott das primäre Moment ist (§ 114).

2) Origenes, De oratione c. 14. Opp. ed. Delarue I, 220.

beziehungsweise evangelischer gelten könne; sondern es zerlegt sich in die Doppelfrage: Ist der Gebrauch einer festen Bekenntnisform im Gottesdienste zur liturgischen Vollgestalt desselben erforderlich? Und wenn dies, welche unter den geschichtlich gegebenen wird den Vorzug verdienen? Wobei, wenn selbst die Hauptfrage verneint würde und damit die Unterfrage wegfiele, doch dem bekennenden Charakter des Gottesdienstes nicht das Mindeste würde entzogen sein.

Ist dem Gottesdienste ein bekennendes Moment so wesentlich anhaftend, wie eben gezeigt, so ist, daß dasselbe im gottesdienstlichen Handeln irgendwie Erscheinung suche und Gestalt bestimme, das an sich Natürliche. Man wird eher darüber sich wundern dürfen, daß die Reformation, als sie vorgefundene Bekenntnistexte in ihren Gottesdienst herübernahm, das Eigene und Große, mit dem sie dem vorgefundenen Kirchenwesen gegenübertrat, die Gewißheit des Heiles in Christo allein und der Rechtfertigung durch den Glauben, nicht in stärkerem Ausdrucke mit diesen Texten verband, als darüber, daß der altkirchliche Gottesdienst, ohne doch das Bedürfnis des besonderen Credo zu empfinden, in seinen festen Formen das bekennende Moment je nach dem Stande der Gemeindeerkenntnis in mannigfachster Weise ausgeprägt hat. Wie jedem Beobachtenden kund ist, daß in der Vergangenheit der Kirche wie in der Gegenwart das kultische Moment des *συμπροσκυνεῖν* und *συνδοξάζειν* mehr noch als das theologische der Homousie die starke Grundlage ist, mit deren Verlassen jede unitarische Abschwenkung den Boden gemeinkirchlicher Existenz aufgiebt, so heftet sich trinitarisches Bekennen an alle Punkte altkirchlicher Anbetung. Trinitarisch nicht im Sinne der spekulativen Substruktion oder reflektierenden Folgerung, die der dogmatischen Theorie angehören, sondern im Sinne des christlichen Gemeinbewußtseins, das nicht bloß seine Gewißheit zu sein, sondern auch seine Gewißheit erlöst und in der Heiligung begriffen zu sein, auf göttliche Verursachung und That zurückführt, und darum die dreifache Beziehung seines Glaubens auch als dreifache Beziehung der Anbetung ausprägt. *Δοξολογία τῷ Θεῷ διὰ Χριστοῦ τοῦ συνδοξολογουμένου ἐν ἁγίῳ πνεύματι τῷ συνυμνουμένῳ* ist nach Origenes der

Ausgangspunkt alles Christengebetes [1]). Wenn bei Clemens Romanus (1 Kor. 34, 6) das Trishagion noch ohne trinitarische Nebengedanken angezogen ist, so ist doch gewiß, daß dieser Gedanke ihm seine Stellung im Kultus dauernd gesichert hat; und dasselbe gilt, wie die Akten des chalcedonensischen Konzils ausweisen, von der jüngeren Bittformel ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς. Ist die trinitarische Formel, in der wir das Gloria patri gebrauchen, erst im vierten Jahrhundert entstanden, so ist doch auch jene ältere Formel, aus der sie entstand: δόξα πατρὶ δι᾽ υἱοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι gegenüber der Grundlage Offenb. 1, 6 deutlich genug in bekennender Entfaltung begriffen. Ebendahin gehört der uralte trinitarische Abendmahlshymnus der Markusliturgie [2]); und in gleicher Weise motiviert es sich, daß die Salutation, deren der Homilet bis auf diesen Tag sich am liebsten bedient (2 Kor. 13, 13), schon in den apostolischen Konstitutionen (III, 10) als εὐλογία μικρὰ im kirchlichen Gebrauch erscheint [3]). Und wenn das Kyrie in der römischen Kirche um die Zeit Gregor des Großen seine bis heute übliche trinitarische Form erhalten, so wird man darin einen Beweis erblicken, daß das tausendjährige Schweigen eines Credo in den Gottesdiensten dieser Kirche keineswegs aus einem Mangel an Gefühl für das Bedürfen des gottesdienstlichen Bekennens herrührte. Unwillkürlich also ringt, was in der Gemeinde als Glaube lebt, im Gottesdienste zum bekennenden Ausdruck; so aber, daß es dem, was der Gottesdienst seinem eigensten Wesen nach als Wort hervorbringt, mitgestaltend seine Farbe giebt. So gestaltet auch die deutsche Reformation noch, entsprechend ihrem Charisma des Kirchenliedes, das große Gloria der alten Kirche zu einem trinitarisch ausgebauten Gemeindehymnus um: Allein Gott in der Höh' sei Ehr' ꝛc.

Die bedeutendste Gestalt freilich, welche die kultische Produktion auf diesem Gebiete der bekennenden Anbetung hervorgebracht, ist

---

1) Origenes, De oratione 33. Opp. I, 271.

2) Vgl. Bunsen, Analecta antenicaena III, 166.

3) Vgl. auch die homologetische Erweiterung derselben in der Schlußliturgie der apostolischen Konstitutionen (Daniel, Cod. lit. IV, 61, Anm. 5).

jenes altkirchliche Anaphoragebet, dessen Eingangsteil, die Präfation, wir schon oben als das Kronstück altkirchlicher Liturgie zu bezeichnen fanden [1]). Wenn dies Gebet, hindurchschreitend durch das edle Portal der Antiphonie ἄνω τὸν νοῦν erst sich dem Preise des Vaters zuwendet, und im Psalmenton seine Herrlichkeit und Liebe in Schöpfung, Erhaltung, Regierung der Welt anbetend vergegenwärtigt — so auf einer breiten und mächtigen Grundlage religiöser Betrachtung sich aufbauend, welche der pietistischen Verengung moderner Frömmigkeit nur zu sehr zur „losen Speise" geworden scheint — und wenn es diese erste Strecke in himmlischen Höhen abschließt mit dem alle Werke der Schöpfung von obenher durchklingenden „Heilig"; wenn es daran den Preis der Erlösung knüpft, durch welche nach allen vorangegangenen Gerichten Gottes und mitten unter aller Weltsünde der Sohn des Vaters sich ein heiliges Eigentum erworben auf Erden, und diesen Abschnitt gipfeln läßt in der Konsekration der Elemente zum Mahle der Versöhnung; wenn endlich die Anbetung ausmündet in die Epiklese des heiligen Geistes, daß er herabkommend dies Mahl zu einem Mahle des Heiles mache: — so wird es nicht zu hoch geurteilt sein, daß mit größerer Kraft und edlerem Reichtum, sinnvoller und harmonischer die Idee nicht zur Gestaltung gelangen konnte, daß der ganze Gottesdienst ein Bekennen ist, aber so, daß er dadurch nicht aufhört, Anbetung zu sein.

Bunsen hat der clementinischen Liturgie — nach deren Wortlaut wir soeben das Anaphoragebet beschrieben haben, weil alle anderen vorhandenen Gestalten desselben dieser einheitlich gedachten gegenüber sich nicht bloß als abgeleitete, sondern als Verstümmelungen darstellen — den Vorwurf allzu großen Wortreichtums, schwülstiger Weitschweifigkeit gemacht und daraus eine späte künstliche Entstehung derselben hergeleitet [2]). Ein Blick auf die Beichtformeln des deutschen Mittelalters [3]) würde ihm die Gegenerwägung nahe-

[1]) Vgl. zum Folgenden Constitt. app. bei Bunsen a. a. O. II, 401—414.

[2]) Bunsen, Hippolyt und seine Zeit (Leipzig 1852 f.) II, 432.

[3]) Wie sie von Müllenhoff und Scherer in den Denkmälern deutscher Poesie und Prosa aus dem 8. bis 12. Jahrhundert (2. Aufl. Berlin 1873), S. 187—192. 220—245 in reicher Fülle zusammengestellt sind.

gebracht haben, daß jede liturgisch produktive Zeit wortreich ist in dem, was ihr zu formulieren am meisten am Herzen liegt. Mit Recht hat für das hohe Alter jene Liturgie (genauer der in ihr zusammengestellten Formulare) Drey [1]) neben anderen Gründen auf das hingewiesen, was er, allerdings wenig glücklich, als den Rationalismus derselben bezeichnet: auf die mit der Logoslehre Justins und dem alexandrinischen Theologumenon vom *λόγος σπερματικός* zusammenstimmende hohe Wertung der Vernunft als des göttlichen Lichtes in der Menschennatur. Anderseits gehen freilich in Anlehnung an den Ebengenannten Probst u. a. [2]) zu weit, wenn sie für diese Liturgie nahezu Kongruenz mit dem behaupten, was schon zu Justins Zeit als feste gottesdienstliche Form allgemein bestanden habe, und der Beschreibung des Gottesdienstes bei letzterem zugrunde liege. Um andere Gegengründe, deren Kraft durch ihr Naheliegen nicht beeinträchtigt wird, beiseite zu lassen, sei nur auf eins hingewiesen. Wie jenes älteste Kirchengebet, dessen Kenntnis uns durch den Bryenniosfund vermittelt ist [3]), und welches in embryonischer Weise die Momente des Bittens und Dankens, der Homologese und Exhomologese ungeschieden zusammendrängt, so weiß auch Justin die kultische Anbetung nur erst noch auf den Vater und den Sohn bezogen [4]). Die Liturgie der apostolischen Konstitutionen dagegen hat mit der Geistesepiklese ein Moment, dessen erste Spuren erst bei Irenäus begegnen [5]). Und höher hinauf führen auch die verdienstlichen Nachweisungen nicht, welche Probst betreffs der genauen Zusammenstimmung der voraufgehenden Teile des Anaphoragebetes mit der novatianischen Exposition in der Schrift de trinitate und mit der des Hippolyt in der Schrift de Christo et Antichristo gegeben hat [6]). Die Ge-

---

1) „Neue Untersuchungen über die Konstitutionen und Kanones der Apostel" (1832), S. 127.

2) Probst a. a. O., S. 287 ff. Hammond, Liturgies east. and western (1878), p. XXXVIII sqq. G. Bickell, Conspectus rei Syr. lit., p. 59.

3) 1 Clem. ad Cor. c. 59—61.

4) Apol. I, c. 13; Dial. c. Tryphone 41 verglichen mit Apol. I, 67.

5) Vgl. Kliefoth, Liturgische Abhandlungen IV, 336 ff.

6) Probst a. a. O., S. 207—215. Vgl. allerdings auch Caspari,

staltung dieser Liturgie, und insbesondere des oben umrissenen Gebetsteiles derselben fällt in die erste und liturgisch reinste Blütezeit des alten Kirchenlebens. Sie stellt eine Stufe der Entwickelung dar, die bereits über Justin hinausliegt. Es ist der volle Umfang des trinitarischen Glaubens nicht als dogmatischer Theorie, sondern als Kirchenglaubens, der hier in der Weise bekennender Anbetung seinen Ausdruck findet.

Man wird nicht sagen können, daß diese Form, das bekennende Moment im Gottesdienste zur Geltung zu bringen, eine unzureichende sei; sie ist diejenige, welche der Idee des Gottesdienstes, Anbetung zu sein, entspricht. Das gottesdienstliche Bekennen kann eine andere Form nicht haben, als die der Anbetung. Schon von hier aus folgt, daß es der Idee des Gottesdienstes widerstrebt, das liturgische Bekenntnis, sei es nun ein aus dem Kultus direkt hervorgewachsenes oder eine in denselben hineingezogene symbolische Bekenntnisform, nach Art einer geschichtlichen Größe nachrichtlich einzuführen [1]). Es ist wider die gottesdienstliche Wahrheit, den Gottesdienst in ästhetischer Weise als eine Schatzkammer für Altertümer zu charakterisieren. Nicht als ein der Gemeinde Fremdes, das um ehrenvoller Reminiscenz willen im Gottesdienste konserviert wird, aber der Gemeinde mit dem Charakter einer versteinerten Objektivität gegenübertritt, kann das Bekenntnis seine Stelle im Gottesdienste haben, sondern, was bekannt wird, muß aus dem Munde der Gemeinde herausgebetet sein als etwas, von dem die Gemüter der Gemeinde in normaler Weise bewegt sein sollen, so-

Ungedruckte Quellen zur Geschichte des Taufsymbols (Christiania 1875) III, 462ff., Anm. 354.

1) Kirchenbuch für die evangelisch-protestantische Kirche im Großherzogtum Baden (Karlsruhe 1877), Parallelformular S. 8: „Vernehmet das Bekenntnis, in welchem die christliche Kirche von altersher ihren Glauben bezeugt.“ — Den Anspruch, vernommen zu werden, hat im evangelischen Kultus nur das göttliche Wort. Alles andere ist entweder direktes oder repräsentiertes Handeln der Gemeinde, oder ist nicht Kultus. Der Vorstellung, daß das ministerium verbi nicht bloß das göttliche Wort, sondern auch eine Stimme der Kirche an die Gemeinde zur Vernehmung bringe, liegt eine im Prinzip unevangelische Entgegensetzung von Kirche und Gemeinde zugrunde.

fern die erscheinende Gemeinde teilhat an der Idee der Kirche; mit dessen Bekennen sie sich in dieser Idee erfaßt und bejaht.

Von der unanfechtbaren Grundanschauung aus, daß das gottesdienstliche Bekennen Anbetung sein müsse, ist neuerdings Ritschl zu der Position gelangt, als liturgisches Bekenntnis lediglich das Vaterunser gelten lassen zu wollen [1]). Doch scheint diese Konsequenz zu scharf angespannt. Daß dem Gebet des Herrn seine integrierende Stellung im Gottesdienste gesichert sein muß, ist freilich selbstverständlich. Ist es doch schon durch die pluralisch beginnende Anrede nicht als Gebet des Individuums, sondern als Gebet der Gemeinschaft charakterisiert. Charakter und Geschichte weisen ihm in gleicher Weise seine unabkömmliche Stellung in der Abendmahlsliturgie an. Aber wenn erst christliches Bewußtsein das Bedürfen empfindet, das bekennende Moment in der Anbetung zur Geltung zu bringen, wird es von dieser Äußerung einen größeren und bestimmteren Reichtum verlangen, als die bloße Nennung des Vaternamens, welche, abgesehen von der kirchlich hinzugefügten Doxologie, das einzige Bekenntnismoment in diesem Gebet ist. Schön führt Monrad [2]) aus: „Auch das ist eine der wunderbaren Eigenschaften des Vaterunsers, daß es an den Glauben so sehr geringe Forderungen stellt. Der Menschensohn kannte die Menschenseele und wußte, es werde bis zum Ende der Tage immerdar viele geben, deren Glaube nur ein recht schwacher sei. Darum hat er sein Gebet so herabgesenkt bis zu den Schwach- und Kleingläubigen, damit auch sie es beten können. Gleichwie eine Mutter dem Kinde ihre Liebe nicht entzieht, weil dieses sie noch nicht Mutter nennen kann, so entzieht auch der Weltheiland einer Seele darum sein Heil nicht, weil sie noch nicht versteht, seinen Heilandsnamen ihm zu geben.“ Aber eben die tiefe Wahrheit dieser Betrachtung führt darauf hin, daß im Gottesdienste, wo die Gemeinde sich nicht in der empirischen Schwachheit ihrer Glieder, sondern in der Idee

---

1) Ritschl, Schleiermachers Reden über Religion und ihre Nachwirkungen (Bonn 1874), S. 12.

2) Monrad, Aus der Welt des Gebetes. Deutsch von A. Michelsen. 4. Aufl. 1879. S. 25.

und Kraft ihres Gesamtglaubens erfaßt, für das bekennende Gebet jener Ausdruck zwar weit und tief, aber nicht reich und distinkt genug sein wird. — Viel kongruenter mit der Idee der Forderung, die uns hier beschäftigt, hat Luther, wo er vom Bekennen der Gemeinde redet, den Blick auf das Te Deum gelenkt, und diesen altkirchlichen Hymnus aus dem Gesichtspunkte des anbetenden Bekenntnisses geradezu den symbolischen Formen des Credo zur Seite gestellt [1]). Das Te Deum, „das Symbolum St. Augustini und Ambrosii, sei ein fein Symbolum, wer auch der Meister ist, in Sangesweise gemacht, nicht allein den rechten Glauben zu bekennen, sondern darinnen auch Gott zu loben und zu danken". Es liegt in derselben Linie, wenn er der Gemeinde in seinem „Wir glauben all' an einen Gott" ein hymnisches Credo dargeboten, das sich direkt den geschichtlichen Symbolis substituiert, ohne doch in seinem freien, der Katechismuserklärung ähnlichen Gange sich an die Einzelsätze weder des Apostolikums noch des Nicänums ängstlich zu klammern; überhaupt mehr dem Patrem credimus der mittelalterlichen Hymnik, als den großen Kirchensymbolen analog. Indem er dieses der feiernden Gemeinde in den Mund legte, hat er zugleich den richtigen Gesichtspunkt hervorgehoben, daß, wenn überhaupt ein Credo in den Gottesdienst tritt, dies Stück, wenn irgendeines, nicht in römischer Weise dem repräsentativen Handeln durch Liturgen oder Kirchenchor, sondern nach Art der alten Kirchen des Ostens der Aussprache der Gemeinde zu geben ist [2]). Freudig von der Gemeinde aufgenommen, hat es

---

1) Die drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi, in der Gemeinde einträchtiglich gebraucht, 1538. WW., Erl. Ausg. XXIII, 251ff. 253. 257ff.

2) Vgl. Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio I, 12. 219. 60; II, 11 u. ö. — Neuerdings ist der obige Gesichtspunkt mit dem anderen, daß man eines der geschichtlichen Bekenntnisse buchstäblich gebrauchen müsse, stellenweise (z. B. in Bayern) dahin zu einigen versucht worden, daß man das Sprechen des Apostolikums durch die Gemeinde anordnet. Der allgemeinen Bemerkung, daß der Rhythmus des Gesanges für das gemeinsame Wort einer Menge der von Natur gewiesene Weg ist, mag sich dabei mit geschichtlichen Analogieen namentlich aus der alten Kirche begegnen lassen. Aber das bleibt

doch weder das Te Deum noch das hymnische Credo Luthers zu einer wahrhaft volksmäßigen Bedeutung in unserer Kirche bringen können. Unser Kirchenlied ist Volkskirchengesang, dem sowohl das künstlich Antiphonische des Te Deum, als auch die fremden Tonverhältnisse in der dorischen Tonart des „Wir glauben" — die Luther aus Vorgefundenem übernahm — nicht haben vertraut werden mögen. Aber wer gottesdienstliche Feststimmung und ihre Äußerung in lebendigen Gemeinden beobachtet hat, weiß, daß unser Volk auf der von Luther gewiesenen Bahn weiterzugehen nicht versäumt hat. Es hat das Lied „Nun danket alle Gott" zu seinem Bekenntnishymnus gemacht, dessen dritter Vers thatsächlich, auch ohne die unschöne dogmatische Verbesserung [1]), diesem Zweck völlig adäquat ist. Stellen wir dem Prinzip, daß das gottesdienstliche Bekennen Anbetung sein müsse, die Gestalt eines evangelischen Gottesdienstes zur Seite, in welchem das große Gloria durch das Bekenntnislied: „Allein Gott in der Höh' sei Ehr'" ersetzt oder ergänzt ist; der an anderer Stelle des Te Deum, oder die lutherische Glaubenshymne, oder das ebengenannte Danklied bietet [2]); der in die, sei es auch abgekürzte Präfation ausmündet: so wird die Frage, ob ohne eine der geschichtlichen Bekenntnisformeln solcher Gottesdienst des bekennenden Moments für so beraubt zu erachten sei, daß die Einfügung jener als notwendig betrachtet werden müsse, mit Unbefangenheit nicht bejaht, und die Bejahung mit überzeugenden Gründen nicht durchgeführt werden können. Der Idee und der ideemäßig verstandenen Geschichte des Kultus wird jener Gottesdienst eine überall entsprechende und befriedigende Form bieten.

Wie aber häufig, so ist auch hier gerade die praktische Theo-

---

doch wohl bestehen, daß dieser Verzicht auf das Darstellungsmittel des Gemeindegesanges an einer Stelle, wo es sich von selbst bietet, in der Liederkirche der deutschen Reformation etwas Fremdartiges hat.

1) Statt „Dem ewig höchsten Gott", wie Rinckart geschrieben, bieten die meisten Gesangbücher: „Dem dreieinigen Gott!" und ändern ebenso die folgende Zeile des Originaltextes dogmatisch. Vgl. L. Plato, M. Rinckart (Leipzig 1830), S. 30 ff.

2) Anderer zahlreicher Möglichkeiten (wie z. B. des prachtvollen Trinitätshymnus „Halleluja, Lob, Preis und Ehr") nicht zu gedenken.

logie gewiesen, ihrer Schranke eingedenk zu bleiben, kraft deren sie überall an das Gegebene anzuknüpfen, nicht aus der Idee zu konstruieren hat; kraft deren für sie die Begriffe des Nicht-Notwendigen und des Überflüssigen oder auch nur Entbehrlichen keineswegs überall sich decken. Ist die Wahrheit, daß das Bekenntnis im Gottesdienste Anbetung sein müsse, unanfechtbar, so kann doch auch die geschichtliche Formel als Anbetung charakterisiert sein. Ist diese, das Credo im engeren Sinne, nicht aus der Idee des Kultus mit Notwendigkeit für denselben in Anspruch genommen, so kann sie, aus anderen Gründen demselben eingefügt, so sehr ein Bestandteil der kirchlichen Sitte geworden sein, daß die Notwendigkeit, die aus der Idee des Gottesdienstes ihr nicht entsprang, sich in der Pietät begründet, ohne welche kirchliches Leben in seinem Gesamtgebiet, einschließlich des Gottesdienstes, nicht zu sein vermag; daß also ihre Abkömmlichkeit sich nur mit den triftigsten Gründen der Unzulässigkeit behaupten ließe. Jenen Charakter trägt der Gebrauch des Credo im evangelischen Gottesdienste; diese Unzulässigkeit ist nirgend erwiesen und kann nicht erwiesen werden. Wie das Gebet selbst, obwohl es allen Teilen des Gottesdienstes als tragender Charakter anhaftet und in der Gestaltung der verba solemnia an allen Fugen und Bindegliedern desselben hindurchleuchtet, doch daneben seine besondere Gestalt als selbständiger Kultusteil sucht und findet, so wird ein gleiches Recht dem Moment des Bekennens nicht verschränkt werden können. Und wenn im Gottesdienste die erscheinende Gemeinde sich in ihrem Teilhaben an der idealen erfaßt und darstellt, wird wie von selbst ein Bedürfen sich nahe legen, für die Äußerung ihres Glaubens im Gottesdienste eine Form zu finden, welche zugleich ihren Zusammenhang mit der allgemeinen Kirche thatsächlich bezeugt. Die Möglichkeit solchen Ausdruckes bieten in nächster Weise die geschichtlichen Symbole.

Allerdings, die lebhafte und immer wieder sich neu entfachende Discussion, welches die gewiesene Stelle des Credo im evangelischen Gottesdienste sei, weist von vornherein auf die Schwierigkeiten hin, welche der Kultustheorie aus der Befriedigung dieses Desiderats entstehn. Wenn in der alten Kirche die Unterscheidung zwischen

missa catechumenorum und missa fidelium dem Credo, so wie es endlich in den Gottesdienst aufgenommen ward, sofort die angemessene Stelle am Eingange der M. fidelium zuwies [1]), so ist im evangelischen Kultus, der diese Scheidung nicht kennt, das Für und Wider begreiflich, mit welchem bald die Stelle zwischen Evangelium und Predigt dem Credo zugewiesen wurde und wird — anzuzeigen in welchem Sinne das Schriftwort vernommen sein und das Predigtwort aufgenommen werden will —, bald die Stelle nach der Predigt: als Äußerung der durch dieselbe hervorgebrachten Stärkung und Vergewisserung im christlichen Gemeinglauben. Andrer bunter Vorschläge nicht zu gedenken. Es ist eben mißlich, eine bestimmte Stelle für die Selbstdarstellung des Glaubens im Gottesdienst auszuzeichnen, der doch als Ganzes nichts als diese Selbstdarstellung ist. Aber aus dieser Schwierigkeit die Unzulässigkeit des Credo selbst herleiten zu wollen, wäre ebenso unberechtigt, als aus der Leichtigkeit, mit der die Kirche des dritten und vierten Jahrhunderts ihm seinen Platz anweisen konnte, einen Vorwurf für dieselbe herleiten wollen, daß sie es nicht gethan. Indem wir unsre Ansicht kurz dahin bestimmen, daß gemäß der nahen Beziehung zwischen Exhomologese und Homologese im Kultus die letztere um so richtiger stehen wird, je näher sie dem Sündenbekenntnis und ebendamit allbeherrschend dem Eingange des Gottesdienstes gestellt ist, können wir diese Positionsfrage als ein Seitenproblem außer Sicht stellen, um sofort der Hauptfrage uns zuzuwenden, welche unter den geschichtlich gegebenen Credoformen als die dem evangelischen Gottesdienst am meisten entsprechende zu bezeichnen sein wird.

Nach dem Vorausgeführten schränkt sich die Auswahl von vornherein auf die sogenannten ökumenischen Bekenntnisse ein. Diese allein begegnen dem spezifischen Bedürfen, welches die Einstellung des symbolischen Credo in den Gottesdienst rechtfertigt; sie allein

---

1) Dort, vor dem Friedenskuß, haben es alle altkirchlichen Liturgieen des Orientes eingefügt, die es haben. Renaudot a. a. O. I, 336. Die Ausnahme der Markusliturgie (ebend. S. 143) beruht, wie schon Renaudot richtig erkannt, auf einem Versehen des Schreibers; um so erklärlicher, da, wie sich von selbst versteht, in dieser sehr alten Liturgie das Credo nichts weniger als ursprünglich ist.

sind auch die durch die kirchliche Sitte recipierten. Symbole, die das Gepräge einer bestimmten Zeit, eines einzelnen Individuums tragen, seinem Gefüge einzuverleiben, fehlt für den evangelischen Gottesdienst nicht bloß das Recht der Idee, sondern auch das der geschichtlichen Veranlassung. Das gilt nicht bloß von schwülstigen Paraphrasen des Apostolikums, wie sie die Adlersche Agende für Schleswig-Holstein seiner Zeit darbot, oder von jenem symbolum saeculi illuminati, welches Daniel (Cod. lit. II, 232) aus einer andern Agende der rationalistischen Zeit mitteilt; es gilt auch von so trefflichen Leistungen, wie den zahlreichen individuell und provinziell formulierten Taufbekenntnissen und Glaubensregeln der alten Kirche (z. B. C. ap. VII, 41), oder wie jenem edlen und eben darum viel verhöhnten Formular, das seiner Zeit Nitzsch der Kirche unsrer Tage vorgelegt, um auf einem andern Gebiete empfundenen Notständen abzuhelfen [1]). Unter den ökumenischen Bekenntnissen aber scheidet von vornherein das athanasianische für die liturgische Erwägung aus. Abgesehen davon, daß die Bezeichnung dieses Symboles als eines ökumenischen eine Fiction ist [2]), mit deren Beseitigung der unbefangenen Würdigung seines nicht unerheblichen dogmatischen und geschichtlichen Wertes ein wesentlicher Dienst geschehen würde, so bedarf seine liturgische Unbrauchbarkeit nach dem, was Nitzsch und Zezschwitz darüber bemerkt, keiner weiteren Darlegung.

Wäre nun die Entscheidung zwischen dem Nicänum und dem Apostolikum aus rein geschichtlichen Gesichtspunkten zu vollziehen, so würde sie allerdings leicht und ohne Schwanken gegeben werden können. Das Nicänum in seiner konstantinopolitanischen Redaktion ist diejenige Form des Credo, welche von der griechischen Kirche des fünften Jahrhunderts in kultischen Gebrauch genommen ist. Es ist zu Toledo 589 als das gottesdienstliche Symbol der spanischen Kirche feierlich proklamirt; von da aus auch in den Gebrauch der gallischen und germanischen Kirche übergegangen. Es hat endlich im Jahre 1014 seinen Eingang auch in den Gottesdienst der

[1]) Abgedruckt bei Beyschlag, C. J. Nitzsch (Berlin 1872), S. 303.
[2]) Vgl. G. Plitt in Herzogs Real-Enc. (2. Aufl.) I, 748.

römischen Kirche gefunden, welche bis dahin den Gebrauch des Credo im Gottesdienst nicht gekannt. Das Nicänum ist von der deutschen Reformation fast allgemein in den evangelischen Gottesdienst herübergenommen worden. Verschwindend sind unter den Gottesdienstordnungen der schöpferischen Epoche die Ausnahmen, welche das Apostolikum dem kirchlichen Gebrauch übergeben [1]); erst mit der österreichischen Agende von 1571 beginnt dies sein Gebiet in Deutschland zu erweitern. Es wird nicht befremden, daß Liturgiker, denen die geschichtlichen Instanzen in oberster Linie stehen, wie Zezschwitz und Schöberlein, ohne Schwanken dem Nicänum die Bedeutung vindizieren, als gottesdienstliches Bekenntnis der Christenheit und auch der evangelischen Kirche so gut wie ausschließlich in Betracht kommen zu müssen.

Aber indem dem Credo der Raum in der Liturgie geöffnet ist, ist ausgesprochen, daß Art und Gestalt seiner Einordnung in den Gottesdienst nicht bloß nach geschichtlicher Empirie, sondern zugleich nach dem Lebensgesetz des Gottesdienstes selber sich zu bestimmen hat. Und aus dem Grundbegriff des Kultus, feiernde Selbstdarstellung des Gemeindeglaubens zu sein, folgt nicht bloß dies, daß das Credo in der Weise der Anbetung darzubringen ist; sondern die Konsequenzen jenes Begriffs reichen weiter. Erstlich: Als gottesdienstlicher Akt hat das Bekennen nicht Beschaffenheiten des Glaubens zu verneinen, welche in der Gemeinde normalerweise nicht vorhanden sind, sondern es hat diejenige Beschaffenheit des Glaubens positiv auszudrücken, welche in der Gemeinde normalerweise vorhanden ist. Es liegt im Wesen der feiernden Gemeinde, voll auf Gott gerichtet zu sein, und so sich einmütig zusammenzuschließen. Nicht in der positiven Selbstaussage, sondern erst im Ausschließen die Bestimmtheit seiner Äußerung gewinnend würde der Glaube nicht seinen Inhalt und seine Kraft, sondern seine Armut und seine Furcht bezeugen. Das kultische Glaubensbekenntnis hat nichts mit Polemik zu thun. Zweitens: Alles

[1]) In den Zentralgebieten der sächsischen Reformation wohl nur in der Gottesdienstordnung für die Spitalkirche zu Nürnberg (1531). Etwas häufiger in den oberdeutschen und schweizerischen Städten, wie Straßburg (1525), Zürich (1525) u. s. w.

gottesdienstliche Wort hat der Grundforderung zu entsprechen, allen im Begriff der Gemeinde zusammengefaßten Verschiedenheiten der Bildung, des Standes, Alters, Geschlechts gerecht zu werden. Was als Grundkanon der Kultustheorie von allem Liturgischen wie Homiletischen gilt, daß es nicht bloß auf einzelne Schichten der Gemeinde sein Absehn haben darf, gilt auch vom liturgischen Bekenntnis und schließt hier insbesondere die gelehrte, die theologische Formel aus: Bekenntnisweisen, in denen wissenschaftliche Arbeit der Kirche ihren Ertrag niedergelegt, die darum nur auf Grund gelehrter Kenntnis und wissenschaftlichen Denkens richtig verstanden und gebraucht werden können.

Mit dieser Anschauung an das Nicänum herantretend, werden wir kaum sagen können, daß seine liturgische Angemessenheit eine unbedingte oder gar die ausschließliche wäre. Wie unleugbar die liturgischen Schönheiten, die es enthält, und die Nitzsch treffend hervorgehoben [1]: man darf nur an Wendungen wie *γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα*, *ὁμοούσιον τῷ πατρὶ*, *οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἐστι τέλος*, *τὸ ἐκ πατρὸς πορευόμενον* sich erinnern, um inne zu werden, wie das durchgehende Gepräge sowohl der abwehrenden Polemik als des theologischen Begriffsschematismus jene Schönheiten in den Hintergrund drängt. Es entspricht dem, daß seine Einführung im Abendland, wie von Anfang ab durch antihäretische Interessen bedingt, sofort das Kultusleben der Kirche mit dem unerquicklichen dogmatischen Streit betreffend den Zusatz filioque beunruhigt hat [2]). Wenn Leo III., mit diesem Streit behelligt, den ungeänderten Text des Symbols feierlich an der Peterskirche anschlagen ließ — „tum ob venerationem antiquitatis, tum quia minime necessarium putabat ut omnia dogmata fidei symbolo insererentur“ —; wenn der theologisirende deutsche Kaiser Heinrich II. auf sein verwundertes Fragen, warum denn der römische Gottesdienst das Symbol nicht gebrauche, den Bescheid erhielt: Rom habe bisher keine Veranlassung gehabt, gegen Häresen im Gottesdienst Zeugnis ab-

---

1) Prakt. Theol. II, 2. S. 320.

2) Renaudot a. a. O. I, 219 ff.

zulegen [1]): so beweist dies zwar nicht für eine große theologische Regsamkeit in der römischen Kirche, wohl aber für ein richtiges und gesund entwickeltes liturgisches Taktgefühl. [2])

Dies erwogen, wird man nicht umhin können, in dem allmählichen Verdrängen des Nicänums durch das Apostolikum im evangelischen Gottesdienst, wie es namentlich durch die preußische Unionsagende Losung für die gottesdienstliche Entwickelung unseres Jahrhunderts geworden ist, mehr zu finden, als puren Zufall oder ein bloßes Streben nach Kürze. Gerade unter den bezeichneten Gesichtspunkten machen sich die großen Vorzüge, die das Apostolikum kultisch gegenüber dem Nicänum hat, sofort fühlbar. Nicht eine seiner Bestimmungen hat polemische Haltung; und was wieder und wieder von einer Entstehung und Eintragung dieser Bestimmungen ins Bekenntnis aus der Absicht dogmatischer Ausschließung vorgetragen worden ist, beweist nur dies, daß ihm die Fähigkeit, auch der dogmatischen Begrenzung der Kirchenlehre als Anknüpfung zu dienen, nicht fehlt: geschichtlich sind jene Symbologenesieen für das altoccidentalische Taufsymbol ebenso unerwiesen wie unerweislich. Wie rein bekennend ist schon der Anfang Credo in Deum gegenüber dem ἕνα, das alle, auch die vornicänischen Formeln der Griechen sofort mit Fechterstellung vorausschicken! Und ebenso entfernt sind diese Bestimmungen von dem Charakter der theologischen Formulierung. Es ist, wie Luther es schön bezeichnet hat, eine historia historiarum, ein Symbol der Thatsachen. Dadurch entspricht es dem Wesen des Gemeindeglaubens, der als solcher auf dem Eintreten von Gottesthaten in die Welt, als Glaube der Individuen auf der Erfahrung dieser kraft ihrer ewigen Bedeutung in steter Wiedererzeugung fortwirkenden Thatsachen in der Seele des Einzelnen ruht. Dadurch entspricht es auch dem Charakter des Gottesdienstes, der, sofern festliche Feier,

---

1) Cf. Bona, Rerum liturgicarum libri duo (Romae 1671), p. 850 sq.

2) „Neque Romanis dedecori est (sc. das Fehlen eines gottesdienstlichen Credo bis zum 11. Jahrhundert): sancta simplicitas aliena fuit illo tempore a δογματιστῶν in cultu divino consuetudinibus, a festivitatibus dogmata, non historias celebrantibus etc." Daniel, Codex liturgicus I, 128; Thesaurus hymnologicus II, 51.

niemals ein Begehen von Lehren oder Theorieen, sondern immer eine Feier von Thatsachen ist. In kindlichem Tiefsinn sich dem göttlichen Tiefsinn in der Erziehung der Menschheit zur Religion anschließend, der überall durch Anschauung des Geschehens darbot, was im Herzen aufgenommen Wollen und Denken zugleich heiligen sollte, bietet es die Wahrheit des Heils dem Vermögen der Anschauung, das allen Menschen aller Bildungsstufen und Zeiten gemeinsam ist, und eben damit doch zugleich auch das Podium und den festen Rahmen, in dem die durchdachteste Religiosität ihren Zusammenhang mit dem freien und weiten Leben des Glaubens in der Kirche behaupten mag. Es gilt ja doch wahrlich nicht bloß für die Stufe der Unmündigen, was einer der reichsten Geister unseres Volkes aus dem Vermögen einer mächtigen religiösen Intuition zum Lobe des Apostolikums geredet: „Das Artikelbekenntnis ist dem ersten Stück nach vortrefflich und mit jedem Wort der [Lutherschen] Erklärung groß; das zweite führt auf die Lebensgeschichte Jesu, für Kinder so rührend und erbaulich; das dritte mehr noch nach den Worten des Artikels selbst, als nach der Erklärung sehr nützlich und gleichsam die Basis zum Bekenntnis dessen, was christliche Republik ist.“ [1])

Allerdings, auch gegen den gottesdienstlichen Gebrauch des Apostolikums sind zum Teil nicht ungewichtige Einwendungen erhoben worden. Nicht freilich zu den gewichtigen vermag ich die Argumentation von Zezschwitz § 241 zu rechnen. Ausschließlich von geschichtlichen Gesichtspunkten ausgehend, will sie dem Apostolikum seine Stelle im Gemeindegottesdienst schon damit für verschränkt halten, daß es ja Taufbekenntnis, Katechumenenbekenntnis sei. Schon geschichtlich wird dagegen zu sagen sein, daß ja doch das Nicänum selbst auch nichts anderes ist als ein theologischer Ausbau der Gestalt, welche das Taufbekenntnis in der griechischen Kirche hatte; zu dieser in ähnlichem Verhältnisse stehend, wie dieses selbst als katechetischer und missionarischer Ausbau zu der Grundlage alles neutestamentlichen Bekennens (Matth. 28, 19). Noch weniger aber ist diese Scheidung zwischen Tauf- und Kultusbekenntnis aus kultischen Er-

[1]) Herder, Werke (Suphansche Ausgabe) IV, 375.

wägungen selbst zu rechtfertigen. Nicht im Gegensatze zum Gemeindebekenntnisse können wir den Begriff eines Katechumenenbekenntnisses konstruieren, sondern immer nur so, daß es, weil Katechumenenbekenntnis, den Eintritt in die Gemeinde vermittelt. Das Taufbekenntnis gewinnt seine bekennende Bedeutung als Konfirmationsbekenntnis, beim Eintritt in die Gottesdienstgemeinde. So aber erfüllt es ganz vornehmlich jenen Hauptzweck aller liturgisch festen Formen, der Gemeinde immer wieder das Gewohnte und von Jugend auf Liebgewordene zu der stets neuen, vertiefenden und mit dem Leben selbst fortschreitenden Aneignung zu bieten, deren sie bedarf. Und wenn doch ohne Zweifel zu den wesentlichen Absichten des Katechumenenunterrichtes auch diese gehört, die Unterrichteten zur verständnisvollen Teilnahme am Gottesdienste zu befähigen, wird man sogar zu der entgegengesetzten Konsequenz gelangen müssen, daß, das Nicänum im Gottesdienste festgehalten, die katechetische Erklärung desselben um so mehr anstatt der des Apostolikums Aufgabe des Konfirmandenunterrichtes sein würde, als zum Verständnis des Nicänums eingängigste Erklärung unabkömmlich ist. In der evangelischen Kirche ist der Narthex der alten Kirche weggefallen, und der Unterschied zwischen Schiff und Chor fällt ihr nicht zusammen mit einer Unterscheidung zwischen Gemeinde und Klerus, sondern mit der Unterscheidung des weiteren Hörerkreises und der engeren Kommunikantengemeinde. Wie ihr die Predigt aus einem Bestandteile des Katechumenengottesdienstes zum Zentrum des Gemeindegottesdienstes geworden ist, so wird es ihren gottesdienstlichen Begriffen nicht widerstreben, daß das Credo, welches die alte Kirche als Katechumenenbekenntnis wertete, in den Gottesdienst der Gesamtgemeinde einrücke.

Als gewichtige Bedenken gegen den Gebrauch des Apostolikums können vielmehr — da die geschichtlichen Reflexionen über ältere Form und Abschluß seiner Bildung mit der Kultustheorie überhaupt außer Berührung stehen — nur die materiellen Ausstellungen betreffs einzelner Bestandteile desselben in Betracht kommen. Und auch unter diesen, wie sich von selbst versteht, nicht solche, die außerhalb des christlichen Gemeinglaubens ihre Stellung nehmen, um nach Hamanns kräftigem Wort „die unbequem schei-

nenden, aber in Gottes Wort und dem öffentlichen Landfrieden gegründeten Lehren und Ausdrücke der kleinen lutherischen Laienbibel mit ungöttlicher Faust auszustreichen und die Ausfüllung dieser Lücken einem allgemeinen Unsinn zu überlassen" [1]) — denn für diese existiert das Bedürfnis eines bekennenden Zusammenschlusses mit der allgemeinen Kirche im Gottesdienste überhaupt nicht —, sondern diejenigen, welche aus der Gewissenhaftigkeit evangelischer Überzeugung selbst hervorwachsen. Viererlei solcher Bedenken sind in der That in ihrem relativen Recht anzuerkennen, ohne daß ich doch gegenüber den Vorzügen, welche dem Apostolikum im Hinblick auf die hier zu erfüllende Idee eignen, ihnen einzeln oder auch ihnen zusammen eine durchschlagende Bedeutung zuerkennen möchte. Das erste: daß die spezifischen Grundbestimmungen des evangelischen Glaubens, die Gewißheit des Heiles in Christo allein und der Rechtfertigung durch den Glauben, in diesem Symbole nicht zum Ausdrucke gelangen. Es ist aber zu viel behauptet, daß dieses Schweigen ein absolutes sei. Was der Gemeindeglaube als evangelischer an Ausdruck fordern muß, liegt in der Bezeichnung Christi als unseres Herrn, und in dem Artikel von der Vergebung der Sünden. Daß die Reformation einen Zusatz ihres besonderen Glaubenseigentums den altkirchlichen Bekenntnisformen nicht gegeben, wird als Beweis des kirchlichen Taktes gelten müssen, der die in diesem Falle unvermeidliche Polemik des liturgischen Ausdruckes vom Gottesdienste ebenso ferngehalten hat, wie vom Katechismus. Das zweite: daß manche der Artikel nach dem Verständnisse der alten Kirche, die sie gebrauchte, die biblische Wahrheit nicht enthielten, die wir hineinlegen. Aber es ist selbstverständlich für evangelischen Gottesdienst, daß alles Wort der Kirche, welches in ihm gesprochen wird, sein normierendes Verständnis nicht durch Auffassungen hat, die in der Kirche irgendwann, vielleicht auch in Ursprungszeiten damit verbunden worden sind, sondern dies Verständnis lediglich erhält durch die Schrift und gemäß der Schrift. Wenn aber drittens bemerkt wird, daß bei einigen Artikeln — niedergefahren zur Hölle, Auferstehung des Fleisches — ein schriftgemäßes Verständnis mit

---

[1]) Hamanns Werke (Rothsche Ausgabe) IV, 324 f.

dem deutschen Wortlaut nicht zu verbinden ist, so wird man allerdings in dieser berechtigten Ausstellung ein compelle für die Kirche erblicken müssen, die biblische Korrektur dieser Glieder — Auferstehung des Leibes; niedergefahren zu den Toten — öffentlich und gemeingültig zu sanktionieren, weil es dem Begriff des Liturgischen widerstrebt, individueller Besserung anheimgegeben zu sein. Bis aber solche Besserung erfolgt, wird es Aufgabe des katechetischen Unterrichtes sein, die Gemeindeglieder dazu anzuleiten, daß sie auch mit diesen Wendungen biblisch-evangelische Auffassung verknüpfen [1]). Und mit dieser Hinweisung auf die Hilfe des katechetischen Unterrichtes wird auch dem vierten, schwersten Bedenken zu begegnen sein. Dem nämlich, daß der Text des Bekenntnisses, Thatsachen von sehr ungleichem Wert für das christliche Heilsbewußtsein [2]) aneinanderreihend, die Vorstellung zu erwecken geeignet sei, als liege der Heilsglaube in dem gleichmäßigen historischen Fürwahrhalten und Bekennen dieser Thatsachen, nicht aber in jenem velle und accipere, mit dem das in Christo angebotene Heil zu ergreifen das Kennzeichen und der Charakter evangelischen Glaubens ist [3]). Es wäre ein schlechter Konfirmandenunterricht, der die Katechumenen der Gemeinde übergäbe, ohne ihnen hierüber gerade bei Erklärung des Apostolikums eine feste evangelische Klarheit mitgegeben zu haben. Und es wäre eine armselige Kultustheorie, welche nach Art schlechter medizinischer Spezialisten den Blick starr auf den einzelnen

---

[1]) Man wird etwa darauf hinweisen, daß „Hölle" im Sprachgebrauch Luthers nicht bloß die Gehenna, sondern auch den Scheol wiedergiebt; man wird in der Behandlung der Auferstehungslehre von 1 Kor. 15 ausgehen, und zum Wortlaut des Artikels übergehend bemerklich machen, daß Fleisch in der Sprache der Bibel nicht bloß die der Verwesung bestimmte Hülle der Sünde, sondern auch Dinge bezeichnet, die thatsächlich auferstehen werden: die heilige Persönlichkeit selbst (Joh. 6, 53), oder die Menschheit, welche den Heiland Gottes schaut (Luk. 3, 6).

[2]) Vgl. Semisch, Das apostolische Glaubensbekenntnis (1872), S. 28; sowie das Referat über die Ausstellungen der älteren lutherischen Dogmatiker, namentlich Calovs, gegenüber dem Apostolikum, welches Saß in Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte (1879) III, 78 ff. gegeben hat.

[3]) Apol. II, 48. III, 183. Augustana XX, 23. Form. conc. epit. III, 6.

Punkt gerichtet, den Gottesdienst konstruieren oder reformieren wollte ohne Hinblick auf das ineinandergreifende Gesamtgefüge der kirchlichen Lebensfunktionen.

Berlin, Ende 1880.

2.

Religion und Wissenschaft.

Rektoratsrede, gehalten am 12. Juli 1881

von

D. Ed. Riehm,
Professor der Theologie in Halle a. d. S.

Hochansehnliche Versammlung! Die hohe Aufgabe, welche jeder deutschen Universität, die ihres Namens wert sein will, gestellt ist, tritt uns heute beim Beginn eines neuen Universitätsjahres aufs neue vor die Seele. Wir erkennen sie nicht bloß in der Vorbildung der akademischen Jugend für den Dienst des Staates und der Kirche und sonstige höhere Lebensberufe, so verantwortungsvolle Pflichten uns darin auch auferlegt sind. Auch wenn von einem allgemeineren Gesichtspunkte aus die Bestimmung der Universitäten darein gesetzt wird, daß sie die Mittelpunkte für das gesamte höhere Kulturleben der Nation sein sollen, so findet darin die uns gestellte Aufgabe noch keinen vollständigen Ausdruck. Eine Universität kann ihre nächste praktische Bestimmung, kann ihre nationale Kulturaufgabe nur erfüllen, wenn und so lange sie auch Kraft und Trieb hat, an dem Fortschritt der Wissenschaft, nicht bloß der einzelnen Fachwissenschaften, sondern auch der wissenschaftlichen Erkenntnis der Wahrheit an ihrem Teil mitzuarbeiten. Gewinnt doch der studierende Jüngling nur dann eine wahrhaft akademische Vorbildung für seinen künftigen Beruf, wenn nicht das bloße Verlangen sich eine gesicherte und ihm zusagende Lebensstellung zu er-

ringen, sondern der aus den Tiefen des inneren Lebens entspringende Trieb nach Erkenntnis der Wahrheit ihn zu ernster Geistesarbeit anspornt und lockt. Und wie könnte dieser Trieb in der akademischen Jugend angeregt, erhalten und gekräftigt werden, wenn er nicht in höherem Maße den akademischen Lehrkörper beseelt, wenn nicht der Gemeingeist der Universität in stetem Streben und Ringen, im Wachsen und Sichausstrecken nach dem Ziel vollerer, tieferer, allseitigerer Erkenntnis der Wahrheit sich lebenskräftig erweist?

Je höher eine Aufgabe ist, um so notwendiger ist auch ein klares Bewußtsein von den Bedingungen ihrer erfolgreichen Erfüllung. Für uns gehört nach dem eben Gesagten zu diesen Bedingungen wesentlich auch alles das, was den Fortschritt in der wissenschaftlichen Erkenntnis bedingt. Über vieles, was dahin zu rechnen ist, herrscht allgemeine Übereinstimmung. Weniger übereinstimmend wird die Frage beantwortet, ob der Fortschritt in der wissenschaftlichen Erkenntnis auch an Bedingungen geknüpft ist, die dem Gebiet des religiösen Lebens angehören. Wenn einst Tertullian im Interesse des Christentums und seiner unverfälschten Reinheit ausgerufen hat: „Was hat die Akademie mit der Kirche, was hat Christus mit Plato, was Jerusalem mit Athen zu thun?“ — so kann man heutzutage oft genug umgekehrt im Interesse der Freiheit und des Fortschrittes der Wissenschaft derartige Äußerungen hören. Auch solche, die für ihre eigene Person den Wert des christlichen Glaubens zu schätzen wissen, sind der Meinung, die religiöse Gesinnung habe mit der Wissenschaft als solcher und mit ihrem Fortschritte nichts zu thun [0]). Ja, in den Augen nicht weniger unserer Zeitgenossen ist — teilweise infolge der unberechtigten Übergriffe einer Theologie, die sich der Grenzen ihrer Aufgabe noch nicht bewußt geworden war — die religiöse Überzeugung nur eine reichlich sprudelnde trübe Quelle von Vorurteilen und darum ein Hemmnis für die freie Entwickelung der Wissenschaft. — Wie anders dachte man doch zur Zeit der Stiftung unserer Universität! Wie sind die Urkunden derselben durchwebt von Zeugnissen des Glaubens, daß ohne die gratia spiritus sancti nichts recht gelehrt und gelernt werden könne, und wie oft wird unter den Zwecken

der Stiftung und der ganzen Wirksamkeit der Universität Gottes Ehre als erster und höchster vorangestellt!

Sind das nur veraltete Anschauungen? Muß sich alle echt wissenschaftliche Arbeit von dem Einflusse des religiösen Glaubens emanzipieren? Oder giebt es auch religiöse Bedingungen des gesunden Fortschrittes der Wissenschaft?

Es sei mir verstattet, bei der Beantwortung dieser Fragen von einem Punkt auszugehen, der in meinem besonderen Berufsfach liegt. Bei dem in den Schriften des Alten Bundes mehrfach wiederholten [1]) Fundamentalsatz der israelitischen Weisheitslehre: „Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit“ drängte sich mir oft die Erwägung auf, ob und in welchem Sinne er auch noch auf unsere heutige Wissenschaft Anwendung finde. Mit der gewöhnlichen Einrede, diese Weisheit sei als praktische Lebensweisheit etwas ganz anderes, als unsere Wissenschaft, läßt sich seine Anwendbarkeit nicht von vornherein ablehnen. Denn so gewiß die Israeliten und alle anderen semitischen Völker nie, wie die Griechen, eine eigene Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes besessen haben [2]), so ist doch die israelitische Weisheitslehre keineswegs bloß eine Summe von Erfahrungen und Grundsätzen praktischer Lebensweisheit. Auf dem Höhepunkte ihrer Entwickelung tritt uns darin eine von dem rege gewordenen Erkenntnistrieb ausgebildete Weltanschauung vor Augen, welche Natur und Geschichte, Einzelleben und soziales Leben, die religiösen, die sittlichen und die rechtlichen Verhältnisse umfaßt, und in der Weisheit Gottes, die seine gesamte Wirksamkeit in der Welt vermittelt, den einheitlichen Grund der Naturordnung und der sittlichen Weltordnung gefunden hat. Und diese Weltanschauung, wenn sie auch ganz durchdrungen ist von dem religiösen Glauben, ist doch nicht einseitig aus demselben erzeugt. Sie geht vielmehr aus von der Erfahrung: von derjenigen früherer Geschlechter, wie sie die Überlieferung darbot, und von der eigenen nüchternen und von maßvoller Besonnenheit geleiteten Beobachtung der Welt diesseitiger Wirklichkeit [3]), vor allem des Menschenlebens, aber auch der Natur, so daß der Weise in der That — wie der Prediger (1, 13) sagt — es unternimmt „zu untersuchen und zu erforschen alles, was unter

dem Himmel geschieht". Auch an den Widersprüchen der Lebenserfahrung mit dem religiösen Dogma geht der Weise nicht achtlos vorüber; er ringt mit den Problemen, die ihm darin entgegentreten, und bietet alle Kraft auf, um sie zu lösen. Ja wenigstens auf einem Punkte wird auch, was dem Menschen unmittelbar gewiß ist, in seiner von dem religiösen Dogma unabhängigen und von ihm nicht umzustoßenden Wahrheit geltend gemacht: der große Dichter des Buches Hiob läßt seinen Helden im schweren, anscheinend hoffnungslosen Leiden die Wahrheit und Freiheit seines sittlich-religiösen Selbstbewußtseins mit aller Energie wahren gegenüber dem herrschenden Vergeltungsdogma, mit welchem seine Gegner demselben Zwang anthun und es vernichten wollen. — Nehmen wir nun noch dazu, daß anderseits auch unserer heutigen Wissenschaft die praktische Abzweckung im höheren Sinne des Wortes nicht fremd ist, vielmehr Fichte recht hat mit seiner Erklärung [4]), die ganze Philosophie und alles menschliche Denken und Lehren könne schließlich auf nichts anderes abzwecken, als auf die Beantwortung der Frage: „welches ist die Bestimmung des Menschen, und durch welche Mittel kann er sie am sichersten erreichen?" — so wird sich eine Verwandtschaft der israelitischen Weisheitslehre mit der heutigen Wissenschaft nicht in Abrede stellen lassen. — Auch an dem alttestamentlichen Klange des Ausdruckes „Furcht des Herrn" würde man mit Unrecht Anstoß nehmen. Denn diese Furcht des Herrn ist, recht verstanden, wesentlich nichts anderes als die in dem lebendigen Gottesbewußtsein begründete Gewissenhaftigkeit und die daraus fließende Scheu vor dem Bösen, welches neben der Eigenliebe und dem Eigendünkel auch alles Unedle und Gemeine, alle Unlauterkeit und Lüge in sich befaßt [5]).

Dies führt denn sofort auf einen Punkt, in welchem die Anwendbarkeit jenes Fundamentalsatzes israelitischer Weisheitslehre auf unsere heutige Wissenschaft auf allgemeinere Zustimmung rechnen darf. Darüber kann ja kein Streit sein, daß unter den Bedingungen der wissenschaftlichen Erkenntnis die sittlichen eine hervorragende Stelle einnehmen [6]), daß insbesondere — um mit Fichte [7]) zu reden — „strenge Wahrheitsliebe die eigentliche Tugend des Gelehrten" und die Grundbedingung jedes gesunden Fort-

schrittes wissenschaftlicher Erkenntnis ist. Ich will nicht weiter ausführen, welche Fülle von sittlichen Anforderungen diese „eigentliche Tugend des Gelehrten“ in sich schließt, wie viel selbstlose Hingabe an seine Aufgabe und an die Sache sie fordert, auf wie schwere Proben sie unter Umständen gestellt wird, wie auch sie ihre Martyrien zu bestehen hat [8]). Es genügt darauf hinzudeuten, daß schon hier die Bedeutung der religiösen Gesinnung und Überzeugung für die Wissenschaft an den Tag tritt. Denn ihre tiefsten Wurzeln hat die Sittlichkeit bei aller relativen Selbständigkeit ihres Gebietes in der Religion. Es giebt keine strenge Wahrheitsliebe ohne Gewissenhaftigkeit; und diese ist nicht denkbar ohne Bewußtsein der Verantwortlichkeit, und die höchste Potenz dieses Bewußtseins ist das Bewußtsein der Verantwortlichkeit vor Gott. Ein Kepler hat erklärt, „auch die Wahrheit, daß die Erde rund, von Antipoden umwohnt, ein Pünktchen im Weltall sei und unter den Gestirnen wandle, sei ihm heilig“ [9]). Die höchste Stufe der eigentlichen Tugend des Gelehrten wird erst da erreicht, wo einer in solcher Weise, was sich der wissenschaftlichen Forschung als Wahrheit bewährt hat, an das Höchste und Heiligste in seiner Seele anzuknüpfen vermag; und heilig im vollen Sinne des Wortes ist die Wahrheit erst vermöge ihrer Beziehung zu Gott, der selbst die Wahrheit ist.

Die eben berührte Bedeutung der Religion für die wissenschaftliche Erkenntnis liegt in der Sphäre des subjektiven Lebens jedes Einzelnen. Noch unwidersprechlicher tritt dieselbe in dem geschichtlichen Entwickelungsgang der Wissenschaft an den Tag. Zwar ist die Wissenschaft weder eine Tochter noch eine Dienerin der Religion, und in ihrer Entwickelung machen sich — nächst den in ihrem eigenen Wesen begründeten Gesetzen — alle die geistigen Mächte geltend, durch deren Zusammenwirken ein Volk die Stufe der Kultur erreicht hat, deren Blüte seine Wissenschaft ist. Aber unter diesen Geistesmächten hat sich nach dem Zeugnis der Geschichte keine andere so mächtig erwiesen und einen so tiefgreifenden Einfluß geübt, als die Religion. Wo in den Tiefen des religiösen Lebens neue Triebkräfte wirksam geworden sind, da ist auch die Kultur zu einer höheren Stufe fortgeschritten, und da

haben sich auch für die Wissenschaft neue Aufgaben, höhere Ziele, kräftige Impulse, fruchtbare Anregungen, reinigende und befreiende Wirkungen ergeben. Am meisten gilt dies von den großen Wendepunkten des religiösen Lebens. Der Eintritt des Christentums in die Welt hat auch für die in Griechenland geborene und herangewachsene Wissenschaft eine neue Zeit heraufgeführt. Seine wissenschaftliche Triebkraft konnte sich freilich gemäß seiner sauerteigartigen Wirksamkeit zunächst nur bezüglich der großen Probleme der religiös-sittlichen Weltanschauung, also in der Erzeugung einer christlichen, die homogenen Elemente der griechischen Philosophie verwertenden Theologie offenbaren. Erst nachdem im Sturme der Völkerwanderung die alte Kulturwelt in Trümmer gesunken war und unter den Völkern, deren Volkstum — wie unter anderen Heinr. Ritter ebenso schön als treffend ausführt[10]) — die geschichtlichen Wurzeln seines ganzen Daseins nicht bloß in dem Naturboden der Nationalität, sondern wesentlich auch im Christentum hat, eine neue, ihnen gemeinsame christliche Kultur entstand, konnte sich das Christentum in vollerem Maße als die Religion erweisen, in welcher zugleich mit der Versöhnung der Menschheit mit Gott auch die Gegensätze des menschheitlichen Lebens und Strebens ihre Versöhnung finden[11]); und erst da konnte sich mehr und mehr herausstellen, daß auch für die Wissenschaft im Christentume ein Prinzip gegeben war, dessen erneuernder Einfluß sich über das religiös-sittliche Gebiet hinaus auf alle ihre Gebiete erstreckt, und das die christliche Wissenschaft befähigt, nicht etwa bloß, wie die der Römer, die überkommenen Schätze des Wissens aufzuspeichern, sondern sie in ein neues, von innen heraus einheitlich gestaltetes, lebensvolles Ganzes einzugliedern und sie durch den das Ganze beseelenden Geist zu neuem Leben zu erwecken. Das Christentum hat die Wissenschaft aus den Schranken der Nationalität, welche im Altertume ihre Entwickelung hemmten, herausgeführt und ihr ihren universell-menschheitlichen Charakter gegeben. Das Christentum hat die gesamte Wissenschaft in Beziehung gesetzt zu der übersinnlichen, ewigen Welt und damit ihre innere Einheit hergestellt. Das Christentum hat ihr durch beides für alle ihre Gebiete erst die höchsten Ziele und Aufgaben gestellt. Daß dieser fördernde

Einfluß des Christentums auf die Wissenschaft nur in einem sehr allmählichen, viele Jahrhunderte währenden, noch heute fortdauernden und mancherlei Wechsel in sich schließenden Prozeß an den Tag tritt, kann nicht befremden, wenn man bedenkt, wie große Schwierigkeiten schon die aus dem Altertume überkommenen Formen der wissenschaftlichen Erkenntnis einer einheitlichen Neugestaltung der Wissenschaft entgegenstellten, und von wie manchen anderen, außerhalb des religiösen Gebietes liegenden Bedingungen ihre Entwickelung abhängig ist. Aber das darf als eine durch die tiefer dringende Erforschung der Geschichte aller Wissenschaften immer klarer an den Tag tretende Thatsache konstatiert werden, daß unter unseren heutigen Wissenschaften keine ist, die nicht in irgendeinem Maße unmittelbar oder mittelbar jene förderlichen Einflüsse durch den Geist des Christentums erfahren hätte. Nehmen wir unter Beiseitelassung nicht nur der Theologie, sondern auch der Philosophie, die — wie Heinr. Ritter mit gutem Grund sagt [12]) — unter allen rein theoretischen Wissenschaften der Religion am nächsten steht, und von der wohl jede neuere Darstellung ihrer Geschichte mit unserem Erdmann [13]) anerkennt, daß „das Christentum sich als ein alles umgestaltendes Prinzip auch im Gebiet der Philosophie erwiesen hat“, nehmen wir — sage ich — beispielsweise unsere heutige Geschichtswissenschaft, so ist es das Christentum, welches ihr ihr höchstes Ziel: eine Weltgeschichte, eine Geschichte der Menschheit, gesteckt hat. Der nationale Partikularismus, der nicht bloß den Israeliten eigen war, sondern in welchem auch die alten Kulturvölker auf andere Völker als auf Barbaren oder Sklaven herabsahen, hinderte die antike Geschichtschreibung, dasselbe ins Auge zu fassen; und auch wo sie über den nationalen Bereich hinaus anderen Völkern ein Interesse zuwandte, konnte sie es nur zu einer Völkergeschichte bringen, nicht aber zu einer Geschichte der Menschheit [14]). Denn zu einer solchen reicht die Erkenntnis, daß über der Geschichte der Völker das Verhängnis und die in der sittlichen Weltordnung begründete Vergeltung waltet, wie sie uns allerdings imponierend bei einem Herodot, einem Tacitus u. a. entgegentritt [15]), noch nicht aus. „Weltgeschichte ist“ — wie Wilh. v. Humboldt [16]) sagt — „nicht ohne eine Welt-

regierung verständlich". Erst als der Universalismus des Christentumes den nationalen Partikularismus der alten Welt überwunden hatte, und erst als die schon in der alttestamentlichen Prophetie aufleuchtende Erkenntnis, daß in aller Geschichte der lebendige, persönliche Gott einen Plan zur Ausführung bringt, in welchem jedes Volk seine Bestimmung hat, dessen Ausführung alle menschlichen Bestrebungen und Verirrungen dienen müssen, und dessen Ziel die Aufrichtung des Reiches Gottes auf der Erde ist, zum Gemeingut der Kulturvölker geworden war, erst da konnte die Geschichtschreibung das Ziel einer Geschichte der Menschheit ins Auge fassen. Sie hat es anfangs in sehr kindlicher Weise gethan, in dem naiven Glauben, daß in der heiligen Schrift der ganze Plan des göttlichen Weltregimentes enthüllt sei. So fand sie bis zum 16., ja teilweise noch bis ins 17. Jahrhundert hinein in dem biblischen Schöpfungsbericht den Ausgangspunkt, in den 4 Weltreichen Daniels das auszufüllende Schema und in der Verallgemeinerung des theokratischen Pragmatismus der alttestamentlichen Geschichtschreibung, insbesondere in der theokratischen Fiktion von der Verleihung der Weltherrschaft an die Römer und ihrer Übertragung auf das griechische und schließlich auf das deutsche Volk die leitenden Gedanken für eine Weltgeschichte. Es hat lange gedauert und der anbahnenden Arbeiten sehr verschiedenartiger Geister, wie einerseits eines Michael Ignaz Schmidt, anderseits eines Lessing, Kant, Herder und Johannes v. Müller bedurft, bis endlich die mit Niebuhr anhebende heutige Geschichtswissenschaft eine höhere, tiefere und wahrere Idee der Universalgeschichte gewonnen hatte. Auch ist ihr mit der Erkenntnis, daß sie ihren Ausgang überhaupt nicht von teleologischen Gesichtspunkten nehmen darf, das Ziel in so weite Ferne gerückt, daß schon jeder Schritt der Annäherung nur durch die gemeinsame Arbeit vieler Kräfte, ja von Generationen möglich ist. Aber die Richtung auf dasselbe verfolgt sie, verfolgt besonders die deutsche Geschichtswissenschaft mit großer Beharrlichkeit; der Gedanke an dasselbe durchdringt und durchleuchtet alle wahrhaft bedeutenden Einzeldarstellungen, so daß das Nationale überall in seiner Beziehung auf das allgemein Menschliche aufgefaßt wird; und auf diesem Wege suchen diejenigen Ge-

schichtschreiber, welche — wie Leopold v. Ranke[17]) — sich an die höchste Aufgabe ihrer Wissenschaft wagen, das Leben der Menschheit als ein Ganzes in seiner zusammenhängenden, fortschreitenden Entwickelung zu begreifen und an den weltgeschichtlichen Ereignissen und kulturgeschichtlichen Thatsachen selbst die planvolle Leitung aller Geschichte durch die göttliche Vorsehung zu erkennen[18]). Wie diese Auffassung der höchsten Aufgabe der Historiographie geschichtlich ihre Wurzeln im Christentume hat, so kann sie auch nur vom Boden der theistisch-christlichen Weltanschauung aus verfolgt werden, dagegen z. B. nicht von dem der pantheistischen, weil — wie schon Spinoza erkannt hat — der Pantheismus die Begriffe des Zweckes, des Planes, des Zieles aufhebt und darum alle Geschichte nur zu einem wechselvollen, auf- und abwogenden, zweck- und ziellosen Spiele des Weltgeistes macht[19]).

Eine ähnliche Bedeutung, wie für die Historiographie, hat der Universalismus des Christentumes für die Sprachwissenschaft gehabt. Ich will nicht weiter davon reden, daß dieselbe ihr Material zum guten Teile der völkererhaltenden, das weitere Absterben irgend lebenskräftiger Volkssprachen aufhaltenden, ja dieselben neu belebenden Kraft des Christentumes verdankt, und daß ihr Gebiet durch nichts so sehr erweitert worden ist und noch fort und fort erweitert wird, wie durch den Eifer der christlichen Glaubensboten[20]); auch nicht davon, daß es das kirchlich-religiöse Interesse war, in welchem das Studium zuerst der lateinischen, dann der griechischen, zuletzt auch der hebräischen Sprache in der christlichen Völkerwelt seinen Ursprung und seine Haupttriebkraft gehabt hat[21]). Nur das eine sei hervorgehoben, daß das Christentum die geschichtliche Vorbedingung dafür war, daß auch auf diesem Gebiete die höheren Aufgaben und Ziele ins Auge gefaßt werden konnten. Die vorchristliche, national beschränkte Sprachwissenschaft der Inder, der Griechen und der Römer konnte zu keiner wahrhaft richtigen Auffassung der eigenen Sprache kommen und noch weniger die höheren sprachlichen Probleme aufnehmen. Erst die durch den Universalismus des Christentumes herbeigeführte Erweiterung des Gesichtskreises überhaupt und die Hereinziehung der von den klassischen Sprachen stammverschiedenen hebräischen Sprache insbesondere

samt deren weiteren Folgen haben zu der modernen Sprachvergleichung den Weg gebahnt und es so ermöglicht, das Wesen der Sprachbilduug und die innere Gesetzmäßigkeit in den Werken des schaffenden Sprachgeistes zu erforschen. Nicht der Geist des klassischen Altertumes, sondern — um Benfeys Worte zu gebrauchen — „das große Ereignis, welches die ganze Denkweise der Völker umgestaltete, die Schöpfung des Christentumes hat auch die Erweiterung und höhere Vollendung der Sprachwissenschaft, deren wir uns heute erfreuen, in seinem Schoße getragen“ [22]).

Es wäre für mich ein allzu großes Wagnis, den Einfluß der christlichen Weltanschauung auf die Rechtswissenschaft nachweisen zu wollen. Doch besorge ich keinen Widerspruch der Fachmänner dagegen, daß derselbe — trotz der fundamentalen Bedeutung des römischen Rechtes für die gesamte Jurisprudenz — sehr hoch anzuschlagen ist. Hat doch erst die Existenz eines besonderen, von der Naturbasis der Nationalität unabhängig gewordenen religiösen Gemeinwesens, wie es die vorchristliche Welt noch nicht kennt, die Existenz der Kirche, der Rechtswissenschaft die Aufgabe gestellt, sich über die antike Staatsidee zu erheben und einen Staatsbegriff zu gewinnen, welcher einem Gebiete geistig-sittlichen Lebens und Strebens Raum läßt, in dem der Mensch nur Gott und seinem Gewissen unterthan ist. Ist doch erst in der christlichen Welt eine Auffassung der staatlichen Aufgaben möglich geworden, welche die besonderen politisch-nationalen Interessen mit den gemeinsamen Interessen der Menschheit, den Interessen der Kultur und der Humanität zu vereinigen weiß, wie denn das Völkerrecht anerkanntermaßen eine von dem Geiste des Christentumes erzeugte Disziplin ist [23]). Und dieser selbe Geist hat das Seine dazu beigetragen, daß die Rechtsbildung mehr und mehr die Richtung genommen hat, daß sie mit der Festigkeit der gesetzlichen Ordnung und dem Recht des Ganzen auch die möglichste Freiheit und das Wohl aller Einzelnen und die relative Selbständigkeit jeder Sphäre menschheitlichen Lebens unter dem schirmenden Dache der staatlichen Rechtsordnung zu vereinigen sucht. Endlich — um nur noch dies eine anzuführen — die Humanitätsprinzipien, welche eine völlige Umbildung des Strafrechtes herbeigeführt haben, haben ihre ursprüngliche Quelle in

dem Christentume, das sich nach langer Verkennung auch für dieses Gebiet dem Gemeinbewußtsein der christlichen Völker als die Religion der Menschenliebe und der Humanität bezeugt hat.

Selbst die exakten Wissenschaften, Mathematik und Naturwissenschaften, so gewiß sie in ihren Anfängen und in ihrer Entwickelung am selbständigsten ihren Weg gingen, haben — auch abgesehen von dem unmittelbaren Gewinne, welchen den letzteren der christliche Missionstrieb gebracht hat — dem allgemeinen Einflusse des Christentumes auf die Kultur mehr zu danken, als man gewöhnlich meint. Darauf kann schon die Thatsache aufmerksam machen, daß in der gesamten Neuzeit allein in der christlichen Kulturwelt die geistigen Interessen und die Bedürfnisse gesitteten Lebens vorhanden waren, aus deren Antrieben die staunenswerten Fortschritte dieser Wissenschaften haben hervorgehen können [24]).

Doch habe ich damit das Gebiet berührt, von welchem aus am nachdrücklichsten geltend gemacht werden kann, daß die Wissenschaft vonseiten der Religion nicht bloß fördernde, sondern auch sehr viel hemmende Einwirkungen erfahren hat. Wie weit steht das christliche Mittelalter in der Naturerkenntnis, insbesondere in der unmittelbaren Naturbeobachtung zurück gegen das vorchristliche Altertum! Wer könnte überhaupt leugnen, daß trotz aller imponierenden Großartigkeit, Einheit und dialektischen Durchbildung der Scholastik jene hemmenden Einwirkungen im Mittelalter auf allen Gebieten der Wissenschaft an den Tag traten. Hatte es doch eine Zeit lang geschienen, als ob das Christentum seine kulturgeschichtliche und wissenschaftliche Mission an den Islam abtreten müsse [25]). Aber der Grund lag nicht im Christentume selbst, sondern in seiner einseitigen Auffassung und seiner Verfälschung durch das hierarchisch-klerikale System. Die Überschätzung der äußeren Erscheinungsform des Christentumes entzog den Gebieten des Natürlichen und rein Menschlichen mehr und mehr die rechte sittliche Würdigung und drückte sie in die Sphäre des Profanen herab. Die in dem Staatscharakter der Kirche begründete äußerlich-realistische Geltendmachung des christlichen Universalismus hemmte die Entwickelung des nationalen Lebens und die allseitige Ausbildung der nationalen Eigentümlichkeit. Das theokratisch-hierarchische System

wollte dem Staate kaum noch irgendeine selbständige sittliche Bedeutung zugestehen. Vor allem der Bann des äußerlich aufgefaßten Autoritätsprinzipes suchte jede freie Regung der Geister niederzuhalten; und es war auch gelungen, die Autorität der Kirche nicht bloß äußerlich aufzurichten, sondern auch zu einer alles beherrschenden, die Gewissen bindenden Geistesmacht zu erheben, so daß die religiöse Pietät gegen die Kirche eine Hauptstütze vieler Traditionen und Vorurteile nicht bloß kirchlicher, sondern auch philosophischer, geschichtlicher, rechtswissenschaftlicher und physikalischer Art und damit ein gewaltiges Hemmnis für den Fortschritt auf allen Gebieten der Wissenschaft geworden war. Da war es der zweite Hauptwendepunkt des religiösen Lebens, die Reformation, welche die Hemmnisse beseitigte und der Entwickelung der Wissenschaft nach allen Seiten hin freien Raum machte. Indem die Reformation das echte ursprüngliche Christentum in seiner unverfälschten Reinheit und allseitigen Ganzheit wieder an das Licht zog, hat sie auch erst der in demselben liegenden wissenschaftlichen Triebkraft die volle Entfaltung ermöglicht. Das Christentum als Protestantismus hat vor allem die Wissenschaft von der knechtenden Macht der Autorität und Tradition prinzipiell befreit. Wohl hat auch der Humanismus mit scharfen, oft auch mit vergifteten Waffen gegen diese Macht angekämpft, und den Ruf: „Zu den Quellen!“ erschallen lassen. Aber der Humanismus als solcher hat die Befreiung nicht gebracht. Ein Laurentius Valla bestreitet wohl mit vernichtender Schärfe die Fabel von der konstantinischen Schenkung; aber sobald der Eifer der Vorkämpfer für die kirchliche Autorität anfängt ihm unbequem zu werden, versichert er mit lachendem Munde seine feste Anhänglichkeit an die Mutterkirche [26]). Nicht wo die Leichtfertigkeit mit Witz und Spott die von der Macht der Autorität geschützten religiösen und sittlichen Anschauungen angreift, wie viele Lacher sie auch auf ihrer Seite haben möge, sondern nur da, wo die knechtende Macht der Autorität mit dem Ernst des innersten Menschen angegriffen wird, wird die wahre und nachhaltige Befreiung der Geister und ein gesunder Fortschritt errungen [27]). Darum hat der Humanismus erst da, wo er — wie in Deutschland — sich mit tieferen sittlichen und religiösen Mo-

tiven verband, den Befreiungskampf erfolgreicher geführt; und den entscheidenden Sieg hat erst die Reformation von dem innersten Mittelpunkt des religiösen Lebens aus erfochten. Nachdem sie einmal das Recht und die Pflicht, nach voller persönlicher Selbstvergewisserung über die Wahrheit zu streben, für das religiöse Gebiet mit nachhaltigem Erfolg geltend gemacht hatte, wurde die kritische Sichtung alles überlieferten Wissens und das Ringen nach einer unmittelbaren Erkenntnis der Dinge selbst, welche die erkannten Wahrheiten zum persönlichen Eigentum macht, mehr und mehr auf allen Gebieten der Wissenschaft mit voller Kraft aufgenommen; und damit hat der Protestantismus das Seine dazu beigetragen, daß die christliche Wissenschaft auf die rechten Wege zu den ihr gesteckten Zielen geleitet wurde. Er hat auf die wissenschaftliche Methode den tiefgreifendsten Einfluß geübt. Sein fördernder Einfluß auf die Wissenschaft trat, abgesehen von der Theologie, zunächst am meisten auf dem Gebiete an den Tag, welches sich unmittelbar mit dem protestantischen Interesse an der Erforschung der h. Schrift in den Grundsprachen berührt: in dem Studium der alten Sprachen und des Altertums überhaupt. Es bedarf keiner weiteren Ausführung darüber, daß jenes religiöse Interesse des Protestantismus der wirksamste Hebel wurde für den höheren Aufschwung der humanistischen Bestrebungen, tiefer in den Geist, die Sprachen und die Litteratur des klassischen Altertums, insbesondere des griechischen, einzudringen. Auch ist allgemein anerkannt, daß für das Studium der hebräischen Sprache, zu dem für die Christen vor allen der große Reuchlin Bahn gebrochen und Grund gelegt hatte, erst die Reformation ein tieferes und allgemeineres Interesse erweckt hat[28]); und nicht minder anerkannt ist, daß von dem religiösen Interesse des Protestantismus an den alttestamentlichen Urkunden aus die gesamte, jetzt so weit ausgedehnte orientalische Sprachwissenschaft ihre grundlegenden Anfänge und kräftig wirksamen Impulse erhalten hat. — Auch für die Geschichtswissenschaft hat das religiöse Interesse, welches sich im Protestantismus mit der historischen Kritik und dem Zurückgehen auf die Quellen verband, schon früh seine Früchte getragen[29]). Mit gutem Grund sagt Giesebrecht[30]): „Eine

wissenschaftliche Behandlung der Geschichte datiert in gewissem Sinne bei uns bereits von den Zeiten der Reformation." Von dort an kann man in wachsendem Maße das Streben wahrnehmen, welches den einen der beiden hervortretendsten Charakterzüge der heutigen Geschichtswissenschaft ausmacht, das Streben in voller Emanzipation von den überlieferten Anschauungen durch kritische Urkundenforschung und gründliche Untersuchung des einzelnen selbständig ein der geschichtlichen Wirklichkeit entsprechendes, lebenswahres Bild vergangener Zeiten zu gewinnen. Aber auch für den anderen Hauptcharakterzug der heutigen Geschichtswissenschaft, daß nämlich der nationale Gedanke ihr Ausgangspunkt und ihre treibende Kraft ist, ist dieselbe der Reformation zum größten Dank verpflichtet. Wie sehr sich auch schon deutsche Humanisten, wie ein Konrad Celtes, Heinrich Bebel, Wilibald Pirkheimer, vor allen Johannes Aventinus, um eine Umbildung der deutschen Historiographie in nationalem Geiste verdient gemacht haben[31]), so war doch erst die Universität Wittenberg das Zentrum, von welchem aus im inneren Zusammenhang mit dem von dem größten und echtesten Sohn des deutschen Volkes vollbrachten religiösen Befreiungswerk — trotz der politischen Spaltung, die es brachte — auch für die ungehemmt freie Entfaltung des deutsch-nationalen Geistes nach allen Seiten hin Raum gemacht wurde; sind doch auch schon von Melanchthon die fruchtbarsten Anregungen für eine quellenmäßige Geschichte der Deutschen ausgegangen[32])! — Nach einer anderen Richtung hin hat die Reformation — wie besonders R. von Stintzing zeigt[33]) — das Ihre zur Regeneration der Rechtswissenschaft beigetragen. Obschon unter den Juristen nur wenige waren, die sich voll und ganz der reformatorischen Bewegung anzuschließen vermochten, obschon auch der tief fromme Mann, welcher als einer der drei Begründer der neueren Rechtswissenschaft gilt, der edle Ulrich Zasius, sich mit Erasmus, getäuscht und trauernd, von Luther abwandte[34]), und so wenig hold Luther den Juristen war, so war es dennoch der große Reformator, der durch seine klare und scharfe Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Regiment, durch sein gewaltiges Zeugnis davon, daß auch das letztere auf einer heiligen Gottesordnung be-

ruhe und seine **selbständige** sittliche Bedeutung und Berechtigung habe, und durch seine Lehre, daß die staatliche Verfassung und Gesetzgebung unabhängig von der Kirche und von dem theokratischen Gesetz des Alten Bundes von der menschlichen Vernunft auszugestalten sei, dem Streben des Staates nach selbständiger Konstituierung seiner Rechtsordnung aufs wirksamste zuhilfe kam[35]). Und wenn Luther auch darin noch unter dem Einfluß der Anschauungen Augustins stand, daß er das positive Recht als etwas nur durch die Sünde notwendig Gewordenes, dessen die Freiheit eines wahren Christenmenschen entraten könne, unterschätzte[36]), so hat schon **Melanchthon** diese Einseitigkeit berichtigt; durch seine Ausführungen über den inneren Zusammenhang alles Rechtes mit den Prinzipien der christlichen Ethik, insbesondere durch seine Lehre von der dem Menschen von Gott eingepflanzten lex naturae, deren von der gottverordneten Obrigkeit auf die jedesmaligen geschichtlichen Verhältnisse gemachte Anwendung das positive Recht ist, hat er der Geltung des „kaiserlichen Rechtes" an Stelle der mittelalterlich-theokratischen Fiktion von der Übertragung des Kaisertums von den Römern auf die Deutschen ein mit den Grundgedanken der Reformation zusammenhängendes sittlich-religiöses Fundament gegeben[37]). Indem seine Ideen für die nächstfolgende Zeit leitend geworden sind, hat — wie **Stintzing** sagt[38]) — „die protestantische Lehre der weltlichen Rechtsordnung die religiöse Rechtfertigung und Weihe zugeführt". Wie wenig ausreichend Melanchthons Ideen auch heute befunden werden mögen, ohne ihren sittlich-religiösen Grundgedanken, ohne nachdrückliche Geltendmachung der Heiligkeit weltlicher Ordnung und des Berufes ihr zu dienen, kann — wie auch **Stintzing** mit wohlthuender Wärme erklärt[39]) — weder der unsere Zeit bewegende Kampf des Staates mit den Ansprüchen des hierarchischen Systems siegreich ausgefochten werden, noch der moderne Staatsbegriff und seine Rechtsordnung **wissenschaftlich** seine tiefste und festeste Begründung und Rechtfertigung gegenüber den römisch-hierarchischen Anschauungen erhalten. — Auch die Hinweisung auf methodische Wege verdankt die Rechtswissenschaft dem Manne, in welchem Humanismus und Reformation in schönster Harmonie geeinigt waren.

Es mag in dieser Beziehung Stintzings vollgültiges Zeugnis [40]) genügen, daß Melanchthons Vorbild und Lehre es bewirkte, daß Männer wie Apel, Lagus, Kling, Schneidewin und besonders Johannes Oldendorp die Arbeit ernstlich aufnahmen, „die Rechtskunde aus dem bloßen Wissen einer ungeordneten Masse von Regeln zu einer Wissenschaft zu erheben". — Erst verhältnismäßig spät ist die Entwickelung des im Protestantismus liegenden wissenschaftlichen Prinzips bis zu dem Punkte fortgeschritten, daß auch der ganze Inhalt des Selbstbewußtseins von einem unmittelbar Gewissen aus kritisch zu sichten unternommen wurde, und infolge davon die Philosophie die Richtung nahm, daß der denkende Mensch „nicht mehr von der Welt oder von Gott aus zu sich selbst zu gelangen, sondern von sich aus zu einer Welt und zu Gott sich zurückzufinden" strebt [41]). Ich halte mich dabei nicht auf; es ist allgemein anerkannt, daß, obschon der Bahnbrecher der Philosophie der Neuzeit (Descartes) Katholik war, doch die ganze Richtung ihrer Entwickelung von dem Geiste des Protestantismus bestimmt worden ist. — Auch auf die Frage, inwieweit die dem Mittelalter verloren gegangene Befähigung zur unmittelbaren Beobachtung und Erforschung der Natur durch die Reformation zwar nicht geweckt, aber in ihrem Wachstum gefördert worden ist, will ich nicht weiter eingehen. Es mag genügen darauf hinzuweisen, daß der Botaniker Alphonse de Candolle in seiner vor einigen Jahren erschienenen Geschichte der exakten Wissenschaften den statistischen Nachweis dafür führt, daß während der letzten zwei Jahrhunderte diejenigen Konfessionen sich dem Fortschritt dieser Wissenschaften weit überwiegend förderlich erwiesen haben, in welchen auch für das Gebiet der Religion nicht das Prinzip der äußeren Autorität und Tradition, sondern das der innerlichen Selbstvergewisserung über die Wahrheit und der freien Forschung Geltung hat [42]).

Man wird vielleicht zugestehen, daß der Fortschritt auf allen Gebieten der Wissenschaft von der Religion aus und insbesondere durch das Christentum und den Protestantismus kräftige Impulse erhalten hat. Aber vielleicht gilt dies nur für den geschichtlichen Entwickelungsgang der Wissenschaft, ist aber nicht

in ihrem eigenen Wesen begründet. Vielleicht konnte ihr wohl von der Religion eine Zeitlang der Dienst einer Amme und Pflegerin geleistet werden, während sie herangereift, als Königin im Reiche des Geistes, solchen Dienstes nicht mehr bedarf.

Die Frage, ob es sich so verhalte, führt wieder in die Sphäre des subjektiven Lebens. Auf einzelne Wissenschaften für sich allein gesehen, wird man dieselbe nicht verneinen können. Es wäre ja eine Absurdität von einer christlichen Mathematik oder einer protestantischen Physik zu reden [43]). Daß aber solche Wissenschaften nicht unter dem unmittelbaren Einfluß des religiösen Lebens stehen, ist keineswegs bloß in der Sicherheit und Gemeingültigkeit ihrer Methode begründet, sondern mehr noch in den ihnen durch ihr Objekt gezogenen Schranken. So gewiß es kein Gebiet wissenschaftlicher Erkenntnis giebt, für welches sie nicht ihre Bedeutung hätten und ihren Einfluß übten [44]), so beschränkt sich doch ihr eigenes Gebiet auf die Erscheinungswelt und erstreckt sich auf die Ideen nur inbezug auf die Gestalt, welche sie in der Erscheinungswelt gewinnen, und auf die Thatsachen des Bewußtseins nur, sofern sie in der Erscheinungswelt und den auf sie bezüglichen Kategorieen von Raum und Zeit ihre Bedingungen haben; ihre Grenze aber haben sie überall, wo das Gebiet der Freiheit, wo das sittliche Gebiet beginnt. — Je näher dagegen das Gebiet einer Disziplin dem Mittelpunkt des geistig-sittlichen Lebens liegt, in einem um so näheren und unmittelbareren Verhältnisse steht sie auch ihrem eigenen Wesen nach zu der Religion. Wie ist z. B. eine ihrer Idee entsprechende Geschichtschreibung möglich ohne inneres Verständnis [45]) für das religiöse, für das christliche Leben, seine Gesetze, seine Kräfte, seine Motive, seine verschiedenen Entwickelungsgestalten, wenn doch — wie schon die üblichen Periodenteilungen bezeugen — unter den Mächten, welche die Geschichte der Menschheit gestaltet haben, die Religion in erster Linie steht, und insbesondere das Christentum eine weltgeschichtliche Macht ist, die jederzeit einen bedeutenden und oft den eigentlich beherrschenden Einfluß auf das Leben der Völker geübt hat? Wem dieses innere Verständnis fehlt, der mag vielleicht solche Abschnitte der Geschichte darstellen, die beherrscht sind von dem mit den

Mitteln der Macht und der Diplomatie operierenden Streben nach national-politischen Zielen und von weltlichen Kulturinteressen; von denen aber, die von der Macht des religiösen Gedankens beherrscht waren, wird er nur Zerrbilder zeichnen können, wie denn schon auf dem mir am nächsten liegenden Gebiet, der Geschichte Israels, solcher Karikaturen nicht wenige zu finden sind [46]). In der That sind es, gemäß einem allbekannten Wort Goethes [47]) gerade die bedeutsamsten Epochen der Geschichte der christlichen Völker, die ohne inneres Verständnis für das christlich-religiöse Leben nicht nach ihrem wahren Charakter erfaßt, nicht innerlich nachgelebt werden können.

Es giebt aber einen Gesichtspunkt, von welchem aus die unmittelbare Bedeutung der Religion für alle Wissenschaften, ohne Ausnahme, auch für die exakten, an den Tag tritt. Man hört oft die Klage, daß die Fortschritte der Fachwissenschaften es nachgerade jedem, der auf irgendeinem Gebiete neue Forschungsergebnisse gewinnen will, unmöglich machen, das Ganze der Wissenschaft im Auge zu behalten. Es wäre schlimm, wenn wirklich der fachwissenschaftliche Fortschritt damit erkauft werden müßte, daß aus der Wissenschaft mehr und mehr eine in unübersehbarer Breite sich ausdehnende Masse von Kenntnissen würde. Aber so ist es nicht. Wenn auch die Aneignung aller Detailergebnisse fachwissenschaftlicher Forschung, die ohnehin nur zur Vielwisserei führen würde, keinem möglich ist, das ist wohl möglich, die eigene Fachwissenschaft und alle ihr angehörigen Erkenntnisse bis zu den kleinsten und unscheinbarsten herab in ihrer Beziehung auf das Ganze, in ihrer Bedeutung für die einheitliche Erkenntnis der Wahrheit aufzufassen und darzustellen [48]). Ja, dieses Vermögen ist für jeden akademischen Lehrer ein Erfordernis, dessen Mangel durch keine Virtuosität in einer beschränkten Sphäre fachwissenschaftlicher Forschung zu ersetzen ist [49]). Zu einer solchen Auffassung und Darstellung hilft aber nicht der abstrakte Begriff der Wissenschaft, wie hoch man sie auch rühme, auch nicht der abstrakte Begriff der Wahrheit. Die einigende Kraft, welche alle Fachwissenschaften zu einem wohlgegliederten Organismus verbindet, kann nur in etwas liegen, das selbst lebensvoll den triebkräftigen Keime zu einer

ganzen einheitlichen Welt- und Lebensanschauung in sich schließt, in deren Zusammenhang alles einzelne Wissen sich einfügen läßt.

Den Trieb, eine solche Welt- und Lebensanschauung, in welche die eigene fachwissenschaftliche Erkenntnis sich einfügen läßt, zu gewinnen, hat jeder höher gerichtete Diener der Wissenschaft. Aber die fachwissenschaftlichen Gesichtspunkte für sich allein können ihm nicht die rechte Richtung geben. Jedes einzelne Fach kann das Gebiet der Wahrheit nur von einer einzelnen Seite her aufschließen [50]). Jede Fachwissenschaft ist ergänzungsbedürftig; sie muß die Grenzen ihres Gebietes, die Tragweite ihrer Methode, ihre Wechselbeziehung zu anderen Fachwissenschaften klar und richtig erkennen. Sonst kommt es zu jenen Grenzüberschreitungen, die endlosen Streit verursachen und der Erkenntnis der Wahrheit die schwersten Hindernisse bereiten, zu jenen Grenzüberschreitungen, bei denen z. B. der Theologe wähnt, in der Bibel das Mittel zu haben zur Entscheidung über Fragen der Naturerkenntnis, oder wo anderseits über der Beschäftigung mit den durch sinnliche Wahrnehmung vermittelten Thatsachen Sinn und Verständnis für die dem Bewußtsein sich unmittelbar bezeugenden Thatsachen verloren geht, und schließlich eine materialistische Weltanschauung das ganze sittliche Leben sich nur aus natürlichen Neigungen und Trieben entwickeln und Disziplinen, wie die Ethik oder die Pädagogik, in einer bloßen Diätetik aufgehen läßt [51]). Nur eine Welt- und Lebensanschauung, in welcher jedem Gebiete der Erkenntnis sein Recht wird, in welcher die Natur in ihrer Zweckbeziehung auf das geistig-sittliche Leben der Menschheit, und beide in ihrer Beziehung auf Gott aufgefaßt werden, vermag alle wissenschaftliche Erkenntnis einheitlich zusammenzufassen. Der Mittelpunkt dieser Welt- und Lebensanschauung kann nicht der Mensch oder die Menschheit, er kann nur der ewige und unwandelbare Grund und das letzte Ziel aller Dinge selbst sein. *Nicht in einer anthropozentrischen, sondern nur in einer theozentrischen Welt- und Lebensanschauung liegt die Rettung der Einheit der Wissenschaft vor der Gefahr der Zersplitterung.* — Darum ist es aber doch nicht die Theologie, welcher eine einigende Kraft für alle Gebiete der Wissenschaft eigen ist. Sie bescheidet

sich willig, diese Stellung derjenigen Wissenschaft zuzuerkennen, welche vermöge ihrer allumfassenden Weite und ihrer Voraussetzungslosigkeit allein fähig ist, dieselbe einzunehmen, der *Philosophie*[52]). Dieser kommt es zu, die Gründe aller Erkenntnisse zu untersuchen, das Recht und die Tragweite der Prinzipien und Methoden der einzelnen Fachwissenschaften zu prüfen, ihre Idee und Bestimmung erkennen zu lehren, ihren Zusammenhang und ihr Verhältnis zu einander zu erforschen, Grenzstreitigkeiten zu schlichten und die Weltanschauung wissenschaftlich zu begründen und zu vermitteln, welche alle Erkenntnis einheitlich zusammenzufassen vermag. — Was aber die Philosophie bieten will, dafür muß ein lebendiges Bedürfnis, ja dafür muß ein triebkräftiger Keim schon vorhanden sein. Und hier ist der Punkt, wo *die unmittelbare Bedeutung der religiösen Gesinnung und Überzeugung, wie für die Philosophie selbst, so auch für alle Wissenschaften ohne Ausnahme* an den Tag tritt. Es liegt im Wesen der Religion, daß sie alles auf den Urgrund und das letzte Ziel aller Dinge, welche das höchste Objekt der philosophischen Betrachtung sind, bezieht, und daß das religiöse Interesse, wie kein anderes, fähig ist, alles zu umfassen. Wo sich mit dem wissenschaftlichen Erkenntnistrieb der Trieb eines echten, gesunden, religiösen Lebens verbindet, da erwacht auch das Bedürfnis nach einheitlicher Erkenntnis der Wahrheit, da nimmt jeder wissenschaftliche Erkenntnistrieb auch die Richtung auf das *eine* höchste Ziel, das ihm gesteckt ist. Die religiöse Gesinnung und Überzeugung treibt über die Beschränkung auf die Fachwissenschaft hinaus, bewahrt vor der Überschätzung derselben und giebt dem Streben nach einer einheitlichen Welt- und Lebensanschauung die Richtung, welche mit der rechten Achtung und Würdigung aller anderen Fachwissenschaften verbunden ist. So hat die Philosophie in ihrem Bestreben es zu verhüten, daß unser wissenschaftliches Leben sich in eine Masse zusammenhangsloser Kenntnisse ohne Übersicht und Ordnung zerstreut, keine mächtigere Bundesgenossin, als die Religion[53]). Es wäre zu gering von dieser gedacht, wenn man sie nur als einen untergeordneten Ersatz für die Philosophie ansehen wollte, den diese selbst entbehrlich macht. Der Philosophie liegt nur die große Aufgabe

ob, diejenige Beziehung der fachwissenschaftlichen Erkenntnis auf den Urgrund und das letzte Ziel alles Seins, auf Gott, wissenschaftlich zu begründen und zu vermitteln, welche als unmittelbare und unvermittelte Erkenntnis in der Religion schon gegeben ist [54]). In der religiösen Gesinnung und Überzeugung liegt insbesondere der mächtigste Trieb, sich über die Erscheinungswelt zu dem, was ihr Grund und Wesen ist, über das Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung und über Raum und Zeit zum Übersinnlichen, Geistigen, Ewigen zu erheben. Nicht aus dem von dem religiösen Herzpunkte des menschlichen Geisteslebens isolierten wissenschaftlichen Erkenntnistrieb, sondern aus den Tiefen des religiösen Lebens gewinnt der Idealismus immer aufs neue die Nahrung und Lebenskraft, ohne welche er die Macht der materialistischen Zeitströmung nicht zu überwinden vermöchte; und aus diesen Tiefen gewinnt auch das Vermögen, jeden Fortschritt wissenschaftlicher Erkenntnis so aufzufassen und darzustellen, daß er auch als ein wirklicher Fortschritt in der Erkenntnis der einen Wahrheit erkannt und wirksam werden kann, vorzugsweise sein Wachstum.

So stehe ich nicht an, die zu Anfang aufgeworfene Frage dahin zu beantworten: zwar nicht der Fortschritt aller einzelnen fachwissenschaftlichen Erkenntnis, wohl aber der Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis der Wahrheit und damit auch die erfolgreiche Erfüllung der höchsten unserer Universität gestellten Aufgabe ist, wie an sittliche, so auch an religiöse Bedingungen geknüpft. Auch unsere heutige Wissenschaft kann der ihr Streben auf die höchsten Ziele lenkenden, einigenden und reinigenden Kraft nicht entbehren, die aus den Tiefen des religiösen Lebens stammt. Auch für sie hat das alte Wort, recht verstanden, noch eine Geltung: „Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit."

Anmerkungen.

0) Diese Meinung hat ihre Wurzel vorzugsweise darin, daß die heutzutage herrschenden Vorstellungen von dem Wesen der Wissenschaft sich einseitig nach den von dem religiösen Leben nicht unmittelbar beeinflußten Disziplinen der Mathematik und der Naturwissenschaften gebildet haben; und den Grund

hiervon hat man, wenigstens teilweise, darin zu suchen, daß jene Disziplinen in der That der modernen Wissenschaft dazu verholfen haben, daß sie sich ihrer Selbständigkeit bewußt geworden ist; denn sie haben zuerst den Bann, welchen eine vorurteilsvolle Überschätzung des Altertums auf den Fortschritt der Wissenschaft gelegt hatte, für ihr Gebiet gebrochen (vgl. H. Ritter, Die christliche Philosophie [Göttingen 1858] I, 227); und sie haben dann das wissenschaftliche Bewußtsein von der Herrschaft einer über die ihr zukommende Sphäre hinausgreifenden Theologie und endlich auch von der Herrschaft einer das Erfahrungswissen und die Induktion gering achtenden Philosophie emanzipiert. So begreiflich deshalb auch die einseitige in der derzeitigen Vorherrschaft der exakten Wissenschaften begründete Vorstellung von dem Wesen der Wissenschaft ist, so wenig darf man doch die schlimmen, verwirrenden Folgen derselben übersehen.

¹) Vgl. Spr. 1, 7; 9, 10. Hiob 28, 28. Ps. 111, 10.

²) Vgl. Hitzig, Die Sprüche Salomos (1858), S. IX.

³) Spekulationen über die jenseitige, himmlische Welt sind der israelitischen Weisheitslehre fremd; auch das Fortleben nach dem Tode läßt sie außer Betracht; vgl. G. F. Öhler, Theologie des Alten Testamentes II, 296 f.

⁴) Joh. Gottl. Fichte, Sämtliche Werke VI, 294.

⁵) Vgl. H. Schultz, Alttestamentl. Theol. (2. Ausg.), S. 348: „Wer Gottes Willen thun will, wird auch seine Geheimnisse und Ordnungen verstehen lernen. Ihm wird sich in der Welt und ihren Erscheinungen eine ewige göttliche Welt der Gedanken und Zwecke offenbaren."

⁶) Über die sittliche Bedingtheit der wissenschaftlichen Erkenntnis vgl. J. Müller, Die christliche Lehre von der Sünde (5. Aufl.) I, 243 ff.; Hundeshagen, Ausgew. kl. Schriften und Abhandlungen I, 155 f. 242 ff. und über den Einfluß des Willens auf dieselbe überhaupt: Christ. Aug. Crusius, De corruptelis intellectus a voluntate pendentibus in seinen „Opuscula philosophico-theologica" (Lipsiae 1750), p. 1 sqq.; Schlottmann, Bacos Lehre von den Idolen und ihre Bedeutung für die Gegenwart in „Gelzers Protest. Monatsblättern" 1863, Februarheft, S. 73—98 und das Werk: „Der christliche Glaube und die menschliche Freiheit" (Gotha 1880) I, 113—135.

⁷) Fichte, Sämtl. Werke IV, 347.

⁸) In irgendeinem Maße ist alle wissenschaftliche Erkenntnis sittlich bedingt. Ohne die Willigkeit, sich der Geisteszucht zu unterwerfen, welche die richtige Anwendung jeder wissenschaftlichen Untersuchungsmethode erfordert, ohne bescheidene Anerkennung der Grenzen der eigenen Erkenntnis und die Willigkeit, auch von anderen zu lernen, ohne ein Streben nach Gründlichkeit, das auch den Schein der Pedanterie nicht scheut, ohne die Treue im Kleinen, die sich auch den Knechtesdiensten der Wissenschaft unverdrossen und anspruchslos unterzieht, kann niemand dem Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis ersprießliche Dienste leisten. Weder die Bequemlichkeit und Geistesträgheit, die gäng und gäbe gewordene wissenschaftliche Meinungen ungeprüft hinnimmt, noch die

vom Kitzel der Eitelkeit und des Ehrgeizes getriebene Sucht, neue und absonderliche Meinungen aufzustellen und wo möglich alles, was durch die bisherige wissenschaftliche Arbeit an Erkenntnissen gewonnen ist, auf den Kopf zu stellen, ist mit der echten Wahrheitsliebe verträglich. Die Proben, welche diese zu bestehen hat, erfordern oft einen nicht geringen Aufwand von sittlicher Kraft; am meisten gerade von denen, die in ihrer Wissenschaft Bedeutendes geleistet haben. Es ist ja natürlich, daß man sich ein mit viel Mühe und Arbeit bis ins Einzelne ausgeführtes Gebäude wissenschaftlicher Erkenntnis ungern durch nicht hineinpassende neue Forschungsergebnisse erschüttern und sich zu einem völligen oder teilweisen Um- und Neubau nötigen läßt. Schuldogmatismus und Schultradition haben jederzeit und auf allen Gebieten der Wissenschaft die Anerkennung neuer Forschungsergebnisse erschwert. Ist doch z. B. unter den bedeutenderen Entdeckungen der Naturforschung kaum eine, der nicht auch aus dem Kreis der Naturforscher selbst geraume Zeit Achselzucken, hartnäckiger Widerspruch, oft höhnischer Spott entgegengesetzt wurde; und gerade die gelehrten Körperschaften, die officiellen Wahrer und Förderer des wissenschaftlichen Fortschrittes, haben sich nicht ganz selten am leidenschaftlichsten dem Aufkommen neuer Wahrheiten entgegengestemmt. Belege kann man bei Zöckler, Gesch. der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft II, 49 ff. 345 ff. finden. Zwar wäre es unrecht, bei solchen Wahrnehmungen sofort übelen Willen, Mangel an Wahrheitsliebe und andere Charakterfehler vorauszusetzen; auch ist der vorsichtige Skepticismus gegenüber neu auftauchenden Erkenntnissen und das Bemühen, die zur Herrschaft gekommenen wissenschaftlichen Anschauungen nicht leichthin umstürzen zu lassen, für die Sicherheit und Stetigkeit des Fortschrittes in jeder Wissenschaft notwendig und heilsam. Immer aber liegt auch die Gefahr nahe, daß die konservative Neigung den Blick für die Wahrheit trübt, das Urteil befangen macht und auf die Irrwege der Sophistik und zu der Selbsttäuschung führt, daß man für die Wahrheit streite, während man in der That wider sie ankämpft. — Das Maß der sittlichen Bedingtheit der wissenschaftlichen Erkenntnis ist aber selbstverständlich in verschiedenen Disziplinen ein verschiedenes: bei manchen, wie bei der Mathematik, den Naturwissenschaften, der Sprachforschung, ist die erfolgreiche Forscherarbeit zunächst vorwiegend durch Talent und richtige Anwendung der Methode und daneben nur durch einzelne sittliche Eigenschaften bedingt. Je mehr aber eine Disziplin vermöge ihres Objektes der innersten Mitte des geistig-sittlichen Lebens nahe steht, und je unmittelbarer darum ihre Bedeutung für die gesamte Welt- und Lebensanschauung ist, in um so höherem Maße ist auch die wissenschaftliche Erkenntnis und Leistungsfähigkeit von der ganzen Sinnesrichtung, von dem sittlichen Gesamtcharakter bedingt. Denn je mehr jenes der Fall ist, um so weniger kann die Wahrheit von dem bloßen Intellekt erfaßt werden; vielmehr muß sie in dem einheitlichen Ganzen des geistig-sittlichen Personlebens bereitwillige Aufnahme finden. Wird doch in solchen Disziplinen das Urteil wesentlich durch die dem Forscher eigenen Vorstellungen von den zu erstrebenden

Gütern bestimmt; und diese Vorstellungen hängen wieder von der ganzen sittlichen Richtung seiner Persönlichkeit ab. Auf Gebieten, wie dem der Geschichte und der Rechtswissenschaft, der Pädagogik, der Philosophie und der Theologie werden schwerlich wahrhaft bedeutende, gesunde Fortschritte zu verzeichnen sein, deren Bahnbrecher nicht auch Männer von hervorragender sittlicher Tüchtigkeit gewesen sind. Bei dem unmittelbaren Einfluß solcher Disziplinen auf das öffentliche Leben hat aber auch die wissenschaftliche Haupttugend, die strenge Wahrheitsliebe, hier ihre höchsten Proben nicht nur gegenüber den eigenen Vorurteilen, Gewohnheiten, Neigungen und Wünschen, sondern auch gegenüber den herrschenden Zeitströmungen, dem Parteigeist und den wirklichen oder vermeintlichen Interessen von Staat und Kirche zu bestehen; die schwersten da, wo das Heilige, wo wirklich oder vermeintlich Gottes Ehre ins Spiel kommt. Darum ist die Apologetik eine so schwere und verantwortungsvolle Aufgabe. Ohne eine Wahrheitsliebe, die in dem tiefsten und lebendigsten Bewußtsein davon, daß Gott selbst die Wahrheit ist, wurzelt und darum auch um Gottes willen keinen Fingerbreit von der Wahrheit abweichen will, giebt es keine Gott gefällige Apologetik.

9) Vgl. Zöckler a. a. O. I, 538.

10) Vgl. H. Ritter, Die christliche Philosophie I (Göttingen 1858), 92 ff.

11) „In vollerem Maße!“ Denn schon in seinen Anfängen hat das Christentum innerhalb seines eigenen Bereiches den Gegensatz von Judentum und Heidentum (Eph. 2, 14 ff.), von Griechen und Barbaren, von Sklaven und Freien in der höheren Einheit der gemeinsamen Gotteskindschaft und der Freiheit in Christo (Röm. 10, 12. 1 Kor. 12, 13. Gal. 3, 28) versöhnt. Aber in weiterem Umfang für das gesamte soziale Leben und für das Völkerleben konnte das Christentum noch nicht in der auf den Grundlagen der vorchristlichen Zeit ruhenden, sondern erst in der neuen christlichen Kulturwelt das Wort „Friede auf Erden“ zur Wahrheit zu machen beginnen.

12) Vgl. H. Ritter a. a. O. I, 38.

13) Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie (1. Ausgabe) I, 191.

14) Vgl. Wuttke, Handbuch der christlichen Sittenlehre (3. Aufl., 1875) II, 292.

15) Vgl. Wachler, Gesch. der historischen Forschung und Kunst I, 10 ff. Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1813), S. 217. 223.

16) Wilh. v. Humboldt, Gesammelte Werke I, 18; vgl. auch Stahl, Gesch. der Rechtsphilosophie (3. Aufl., 1854), S. 36 ff.

17) Leop. v. Ranke, Weltgeschichte (2. Aufl.) I, 1 (Leipzig 1881).

18) Vgl. Wilh. v. Humboldt a. a. O., S. 13 ff. 18 ff. und besonders Giesebrecht, Deutsche Reden (Leipzig 1871), S. 7. 10. 12 ff. 22 f.

19) Vgl. Schlottmann a. a. O., S. 97.

20) Vgl. Rud. v. Raumer, Die Einwirkung des Christentums auf die

althochdeutsche Sprache (Stuttg. 1845), bes. S. 149 ff., und Theod. Benfey, Gesch. der Sprachwissenschaft (1869), S. 172 ff.

21) Vgl. H. Ritter a. a. O., S. 35 f. Benfey a. a. O., S. 177 f.

22) Vgl. Benfey a. a. O., S. 170 ff.

23) Vgl. H. Ritter a. a. O., S. 64 ff.

24) Vgl. H. Ritter a. a. O., S. 34 u. Alphonse de Candolle, Histoire des sciences et des savants depuis deux siècles (1873), p. 120.

25) Vgl. darüber H. Ritter a. a. O., S. 97 f.

26) Vgl. Georg Voigt, Die Wiederbelebung des klassischen Altertums (Berlin 1859), S. 459.

27) Vgl. Voigt a. a. O., S. 467.

28) Vgl. Benfey a. a. O., S. 205 ff. Ludw. Geiger, Das Studium der hebr. Sprache in Deutschland vom Ende des 15. bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts (Breslau 1870), S. 5. — Über den Einfluß der Reformation auf die deutsche Sprachwissenschaft vgl. R. v. Raumer, Gesch. der germanischen Philologie (1870), S. 31 ff.

29) Auch in der Geschichtswissenschaft war es nicht der Humanismus als solcher, der auf die rechten Wege leitete. Dem italienischen Humanismus fehlte in dem ersten Jahrhundert seines Daseins trotz allen Eifers, die griechischen Geschichtschreiber durch lateinische Übersetzungen der gebildeten Welt bekannt zu machen (vgl. Voigt a. a. O., S. 356 f.), jedes echt geschichtliche Interesse und Verständnis. Die Geschichte galt ihm nur als Material, an dem die Kunst eleganter Darstellung sich zeigen und üben konnte; und ein Poggio z. B. ist der Meinung, die Thaten Tamerlans hätten wohl ebenso viel Interesse erregen können als die des makedonischen Alexander, wenn er es nur nicht an Herolden derselben hätte fehlen lassen (vgl. Voigt a. a. O., S. 439 ff.).

30) Vgl. Giesebrecht a. a. O., S. 5.

31) Vgl. Heinr. Aug. Erhard, Gesch. d. Wiederaufblühens wissenschaftl. Bildung II, 127 ff.; III, 372 ff. Karl Hagen, Deutschlands literar. und relig. Verhältnisse im Reformationszeitalter I, 290 ff. Giesebrecht a. a. O., S. 128 ff.

32) Melanchthon selbst hat nicht nur die Germania des Tacitus, sondern auch 4 wichtige Chroniken ediert; vgl. Schlottmann, De Philippo Melanchthone reipublicae litterariae reformatore (Bonn 1860), p. 38 sq.

33) Vgl. R. v. Stintzing, Gesch. d. deutschen Rechtswissensch. (München und Leipzig 1880) I, 90 ff. 97 ff. 261. 271 ff. 283 ff.; auch Bluntschli, Gesch. des allgemeinen Staatsrechtes (München 1864), S. 46—75. Stahl, Gesch. der Rechtsphilosophie (3. Aufl.), S. 74 ff.

34) Vgl. bes. R. v. Stintzing, Ulrich Zasius (Basel 1857), S. 216—240.

35) Vgl. J. Köstlin, Martin Luther I, 618 ff. bes. 622 f.

36) Vgl. Bluntschli a. a. O., S. 48 f. und Stintzing, Das Sprichwort „Juristen, böse Christen“ in seinen geschichtlichen Beziehungen (Bonn 1875), S. 10.

37) Vgl. Stintzing, Gesch. d. deutschen Rechtswissenschaft, S. 283 ff. und Das Sprichwort u. s. w., S. 8. Schlottmann, De Phil. Melanchthone, p. 55—63.

38) Stintzing, Das Sprichwort u. s. w., S. 10.

39) Stintzing, Das Sprichwort u. s. w., S. 25.

40) Stintzing, Gesch. d. deutschen Rechtswissensch., S. 287 ff.; vgl. auch Theod. Muther, Aus dem Universitäts- u. Gelehrtenleben im Zeitalter der Reformation (1866), S. 234 ff. 268 ff. 314 f. und derselbe, Zur Gesch. der Rechtswissenschaft und der Universitäten in Deutschland (1876), S. 308 ff.

41) Vgl. Erdmann a. a. O. II, 4.

42) Vgl. Alph. de Candolle a. a. O., S. 120—127.

43) Dasselbe gilt z. B. auch von der Sprachwissenschaft. Vgl. H. Ritter a. a. O., S. 34 f.

44) Die hohe Bedeutung der Mathematik für Wissenschaft und Kunst würdigt u. a. W. v. Humboldt a. a. O., S. 10 f.

45) „Das Verständnis der Ereignisse der Geschichte“ — sagt W. v. Humboldt a. a. O., S. 12 — „ist nur das vereinte Erzeugnis ihrer Beschaffenheit und des Sinnes, den der Betrachter hinzubringt.“

46) Solche Karikaturen der Geschichte Israels sind gezeichnet worden in dem Wahne, daß die religiösen Motive, welche in der Geschichtsdarstellung des Alten Testamentes hervortreten, entweder nur Deckmantel und Mittel für politische Zwecke waren, oder nur in Vorurteilen und Aberglauben ihre Quelle hatten, größtenteils aber überhaupt erst von der die Thatsachen färbenden und fälschenden Geschichtsbetrachtung einer späteren Zeit eingetragen seien. — Gegen derartige Verkennung des mächtigen Einflusses der Religion auf die Völkergeschichte des Altertums, besonders des orientalischen, müssen die Steine Zeugnis geben. Der Moabiterkönig Mesa z. B. giebt auf seinem Siegesdenkmal dem Bewußtsein vollen Ausdruck, daß er in allen seinen Unternehmungen im Dienst seines Gottes stehe, und betrachtet auch das Unglück seines Volkes als Schickung seines Gottes; und wenn Ewald (Gesch. des Volkes Israel [2. Ausg.] III, 635 f.) auf Grund des biblischen Berichtes von dem Krieg zwischen Assur und Juda in der Zeit Hiskias sagt, daß er „sich zuletzt rein zu der Höhe eines Religionskrieges gesteigert“ habe, so bezeugen jetzt die assyrischen Inschriften, daß eine solche Betrachtungsweise nicht bloß auf israelitischer Seite statthatte, daß vielmehr auch die Assyrerkönige ihre Eroberungskriege als im Dienst ihres Gottes geführte auffaßten.

47) Vgl. Goethe in d. Noten u. Abhdlgn. zum Westöstl. Divan: „Das eigentliche einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und Glaubens. Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, unter welcher Gestalt er auch wolle, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem

Scheinglanze prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich niemand gern mit Erkenntnis des Unfruchtbaren abquälen mag."

48) Vgl. Hundeshagen a. a. O. I, 228 ff. 318 ff.

49) Vgl. Fichte, Sämtl. Werke VI, 390. 434.

50) Vgl. Hundeshagen a. a. O. I, 223 ff.

51) Vgl. G. Baur in den Stud. u. Krit., Jahrg. 1875, H. 1, S. 219 ff. H. Ritter a. a. O., S. 228 f.

52) Vgl. H. Ritter a. a. O., S. 41 f.

53) Vgl. Ritter a. a. O., S. 49 f.: „Religion und Philosophie haben das mit einander gemein, daß sie auf Sammlung des Geistes dringen, indem sie auf die Tiefe der Gründe zurückgehen, in welcher die Einheit ist. Wenn das bunte Spiel der Erscheinungen uns zerstreut, wenn unsere praktischen Bedürfnisse uns nach allen Seiten in einen Wirrwarr der Geschäfte und der Meinungen verstricken, dann ist es das Amt der Religion, uns an das eine zu mahnen, was notthut, an das eine, was sicheren Grund bietet; wenn die empirischen Kenntnisse, welche uns unser täglicher Verkehr bietet, welche in jedem Augenblicke Neues bringen, welche eine Menge der Wissenschaften uns eröffnen, unsere Gedanken nach allen zufällig sich darbietenden Seiten hinauslocken, dann ist es in gleicher Weise Amt der Philosophie, uns an das eine zu erinnern, welches in allen Kenntnissen gesucht werden soll, an das eine Gute, den Zweck des Lebens, an die eine Wahrheit, welche in allen Erscheinungen sich so verbirgt, wie verkündet, und von allen Wissenschaften gesucht werden soll. Dasselbe Amt, welches die Religion in der allgemeinen Meinung verwaltet, wird unter den Wissenschaften von der Philosophie vertreten."

54) Vgl. G. Baur a. a. O., S. 229 ff. H. Ritter a. a. O., S. 52 f.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Über Tit. 1, 12.

Von

Lic. Ludw. Lemme.

Tit. 1, 12 pflegt seit Clemens Alex. Strom. I, 14 zu den Stellen des Neuen Testamentes gerechnet zu werden, in denen sich Citate aus der klassischen Litteratur der Griechen finden. Aber dieses Citat *Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί* — wenn es als solches anzusehen wäre — würde seinem Inhalte nach als ein wegwerfendes Urteil über einen Volksstamm merkwürdig abstechen von den in religiöser und sittlicher Hinsicht sehr bedeutsamen Worten Apg. 17, 28 und 1 Kor. 15, 33: hätte sich in diesen Worten der Apostel die edelsten Wahrheitserkenntnisse der Griechen angeeignet, so in jenem Worte der Verfasser des Titusbriefes gerade in Beziehung auf neugegründete christliche Gemeinden, deren seelsorgerische Bewahrung er im Auge hat, ein hartes, absprechendes Urteil, das dieser nur geringe Aussichten eröffnen würde; und das von Hieronymus für jene Entlehnungen von den Griechen gebrauchte Bild von den aus den Blumen Honig saugenden Bienen dürfte für Tit. 1, 12 kaum als zutreffend erachtet werden können. Mit Recht sagt Holtzmann (Pastoralbriefe, Leipzig 1880, S. 64) von dieser Stelle, daß die abrupte Anklage eines ganzen Volkes, unter welchem das Christentum eben Eingang gewinnen wollte, nicht zum Geist und Charakter, zur schonenden Weisheit des Verfassers der Römer- und Korintherbriefe

stimmt. Wenn er nun daraus folgert, daß hier die sichere Hand des Apostels nicht zu erkennen sei, so ist die Schwierigkeit hiermit so wenig erledigt wie mit der Behauptung einer Nachahmung von Apg. 17, 28, die, wenn sie wirklich vorläge, den Verfasser des Titusbriefes auf andere Citate geführt haben müßte als dieses. Denn wenn man nicht gerade der Meinung Schwalbs (Der Apostel Paulus, Zürich 1876, S. 62) ist, daß nur leeres Stroh in den Pastoralbriefen stecke, sondern in ihnen auch für den Fall, daß sie so, wie sie vorliegen, nicht von dem Apostel Paulus geschrieben sind, doch die Geistesprodukte eines Mannes anerkennt, der in der Frömmigkeit des Paulus großgewachsen war und darum die Fähigkeit und Kraft besaß, die Grundgedanken des Apostels für die nachapostolische Zeit seinem Sinne gemäß zum Zweck der Leitung der Gemeinden in geistesgewaltiger Weise fruchtbar zu machen, so wird man dasselbe Bedenken, das gegen eine solche Taktlosigkeit im Munde des Paulus spräche, auch gegen eine solche im Munde jenes Pauliners geltend machen müssen. Daß aber eine solche anzuerkennen sei bei der gewöhnlichen Annahme, daß hier der Ausspruch eines kretischen Dichters angeführt werde in Beziehung auf die Kreter überhaupt, kann keinem Zweifel unterliegen. Die Begründung der leichten Verführbarkeit der kretischen Gemeinden im kretischen Nationalcharakter, die Huther (Komm. z. d. St.) heranzieht, rechtfertigt sie nicht und entfernt sie noch weniger; denn von der Verführbarkeit, die der Irrlehre gern und leicht Gehör gab, ist hier so wenig die Rede, als derselben irgendwelche Beziehung auf die Charakterzeichnung der Kreter gegeben ist; und selbst wenn die von Huther angenommene Beziehung textgemäß wäre, so wäre eine solche „gröbliche Beleidigung“ (Holtzmann S. 476) das am wenigsten weise Mittel, um dem entgegenzuwirken: die Pastoralweisheit, die aus den Pastoralbriefen so unendlich viel lernen kann, könnte hier nur sehen, wie ein Christ und Theologe schlechten Neigungen in den Gemeinden nicht entgegenwirken soll. Nun aber will Hofmann (Die heilige Schrift Neuen Testamentes, Bd. VI [Nördlingen 1874], S. 17) gar die kretischen Christen nicht bloß von jenem Worte über die Kreter mitgetroffen, sondern sie insbesondere betroffen sein lassen, indem er meint, Paulus habe

sie mit den sittlichen Schäden, die er rüge, behaftet vorgefunden und wahrgenommen, was für schlimme Volkseigenschaften sie in ihren Christenstand hinübergebracht hätten. Paulus aber würde mit jenem Worte nicht bloß bestimmte sittliche Schäden und schlimme Volkseigenschaften rügen, sondern auf Grund dieser bestimmten sittlichen Eigenschaften das Urteil fällen, daß die Christen *κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί* seien: und diese Epitheta würden denselben Christen gegeben, von denen, wenn sie überhaupt Christen waren, gilt, daß sie *καινὴ κτίσις, υἱοὶ θεοῦ* sind?

Die Frage ist zunächst die, ob hier überhaupt der Ausspruch eines kretischen Dichters angeführt werde. Das gilt den Exegeten durchweg als ausgemacht: es wird dann auf die Autorität von Clemens Alex., Chrysostomus, Theophylact, Epiphanius und Hieronymus der Kreter Epimenides als Urheber jenes Ausspruches angenommen; dabei wird in der Regel erwähnt, daß Theodoret ihn dem Kyrenäer Kallimachus zuschreibe. Aber schon die thatsächlichen Angaben über die Aussagen der Kirchenväter sind großenteils unrichtig oder wenigstens mißverständlich. Die Zurückführung des Citates auf Kallimachus war im kirchlichen Altertum weit verbreitet, ist z. B. in dem fälschlich dem Hieronymus zugeschriebenen Kommentar zu den paulinischen Briefen (ed. Maur. von Martianay, T. V [Paris 1706], p. 1112) als selbstverständlich angesehen, wie denn Hieronymus zu unserer Stelle sagt: „Sunt qui putant hunc versum de Callimacho Cyrenensi Poeta sumtum et aliqua ex parte non errant.“ Theodoret aber hat nur den ersten Teil des fraglichen Hexameters dem Kallimachus zugeschrieben („*αὐτοῦ γὰρ ἡ τοῦ ἔπους ἀρχή*“), indem er als den Ort der Entlehnung anführt aus dessen Hymnus ad Jovem die Verse 8. 9: *Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται· καὶ γὰρ τάφον, ὦ ἄνα, σεῖο Κρῆτες ἐτεκτήναντο· σὺ δὲ οὐ θάνες· ἐσσὶ γὰρ αἰεί*, in welchen die auf das Grab des Zeus bezügliche Lüge der berüchtigten Lügenhaftigkeit der Kreter überhaupt eingeordnet wird, deretwegen Hesychius *κρητίζειν* als gleichbedeutend mit *ψεύδεσθαι καὶ ἀπατᾶν* nimmt. Dieses erste Hemistich wird uns überhaupt einzig aus dem kirchlichen Altertume bestimmt bezeugt. Clemens Alex. nennt zuerst Epimenides als Urheber jenes Verses, aber

offenbar aus keinem anderen Grunde, als weil ein kretischer Dichtername notwendig und selbstverständlich schien. Ihm hat dann die Exegese nachgesprochen, ohne für die Nennung des Epimenides irgendwelche Berechtigung in einer Kenntnis desselben zu haben. Am deutlichsten wird das ganze Sachverhältnis, wenn Chrysostomus die oben erwähnten Verse des Kallimachus einfach dem Epimenides zuschreibt [1]). Läßt sich aber mit gutem Grunde nur Kallimachus als Urheber des ersten Teiles jenes Ausspruches angeben, so meinen Hieronymus, Epiphanius u. a., daß Kallimachus aus Epimenides geschöpft habe. Wenn man aber genauer zusieht, so entdeckt man, daß diese so wenig wie ihre Vorgänger etwas über einen solchen Vers aus Epimenides wissen, sondern daß sie wie jene auf einen kretischen Dichter raten, weil ihnen die Annahme eines solchen für den in Rede stehenden Vers notwendig erschien, und daß also einzig die kretische Herkunft des Epimenides ihnen seinen Namen aufdrängte, für den sonst mit demselben Recht jeder andere hätte eintreten können. Nun nennt Hieronymus allerdings (s. z. d. St.) sogar bestimmt die Schrift des Epimenides De oraculis (περὶ χρησμῶν), aber wie? „Dicitur autem iste versiculus in Epimenidis Cretensis Poetae oraculis reperiri", sagt er, also ohne etwas Weiteres darüber zu wissen als von einem Hörensagen, das zum Dichter auch sein Werk zu nennen sich gedrungen fühlte [2]), — um freilich gleich darauf in erheblich zuversichtlicherem Tone zu versichern: „Verum, ut supra diximus (?), integer versus de Epimenide Poëta ab apostolo sumtus est et ejus Callimachus in suo poëmate est usus exordio; sive vulgare proverbium, quo Cretenses

---

[1]) In der Ausgabe von Montfaucon, Bd. XI, S. 774 Anm. wird mit Recht bemerkt: „Chrysostomum in his non semper accuratum esse fatendum est"; trotzdem figuriert Chr. in den Kommentaren als Zeuge der Herkunft des Citats Tit. 1, 12 von Epimenides. Vgl. Theophylact z. d. St.

[2]) Holtzmann S. 474 sagt auch von Augustin, daß er die Schrift des Epimenides περὶ χρησμῶν nenne; doch habe ich bei Augustin nur die allgemeine und sehr unzuverlässige Bemerkung gefunden: „ignorans dictum esse de quodam Epimenide, qui Cretensis fuit, in cujus libris (?) hoc invenitur". Contra advers. legis et proph., lib. II, cap. IV.

fallaces appellabantur, sine furto alieni operis in metrum retulit." Aber wie Hieronymus der Abhängigkeit des Kallimachus von Epimenides gar nicht sicher ist, so kommt er auch in seiner Auslegung von Tit. 1, 12 zu keinem sicheren Resultat darüber, ob dieser oder jener der Autor des paulinischen Citates sei. Haben wir aber festgestellt, daß die Kirchenväter gar nichts über einen solchen Vers aus Epimenides wissen, sondern nur einander nachsprechend (z. T. mit großer Leichtfertigkeit) einer Hypothese folgen, die ihnen durch eine bestimmte Exegese von Tit. 1, 12 nahegelegt wird [1]), so werden wir einerseits mit der Sicherheit, die das Nichterwiesene als nicht vorhanden ansehen darf, behaupten können, daß es einen solchen Vers des Epimenides nicht giebt, und werden anderseits fragen müssen, ob die Exegese, die zu jener Hypothese führte, überhaupt richtig ist.

Prüfen wir Tit. 1, 12 genauer, so werden wir sehen, daß jene Exegeten des kirchlichen Altertums gerade in Widerspruch mit unserer Stelle treten, indem sie einen kretischen Dichter für den Urheber dieses Ausspruches ausgeben. Denn wer wird doch Tit. 1, 12 als solcher angegeben? *Τὶς ἐξ αὐτῶν ἴδιος αὐτῶν προφήτης*! *Προφήτης* aber heißt, wie Holtzmann S. 474 sagt, „nicht Dichter, sondern Weissager". Mit welchem Rechte also nennt man einen Dichter? Hiefür liegt kein weiterer Grund vor als das Vorurteil, welches zu dem Verse einen Dichter fordert (Huther, S. 346). Und indem man auf Grund der exegetischen Tradition im voraus den Kreter Epimenides in Bereitschaft hat, sucht man vielmehr nach künstlichen Auskunftsmitteln, um das Wort *προφήτης* in seiner Verwendbarkeit zur Bezeichnung des Dichters und Weisen zu rechtfertigen. Man erklärt dann *προφήτης* vielleicht gar nur daraus, daß Epimenides seinem Volk für einen Propheten gegolten habe (Hofmann, S. 17), ohne anzugeben, wie der Verfasser des Titusbriefes

---

1) Der sog. Ambrosiaster, der sich vielfach durch selbständiges exegetisches Urteil auszeichnet, bewährt auch Tit. 1, 12 seine Unabhängigkeit von der exegetischen Tradition darin, daß er einfach, ohne Epimenides oder Kallimachus zu erwähnen, deutet: „Quidam ex Cretensibus melioratus per disciplinam dominicam, quid sentiendum esset de Cretensibus indoctis, expressit."

dazu komme, sich diese Bezeichnung des Volkes anzueignen, oder im Sinne „des Weissagers“ so, daß Epimenides darum mit derselben ausgestattet werde, nicht weil Dichter und Philosophen im Altertum überhaupt öfter Propheten genannt wurden, sondern weil sein Wort schon zuvor das Wesen der Kreter so schilderte, wie es zur Zeit des Apostels beschaffen war (Huther, S. 347), also weil sein Spruch eingetroffen war (Baur, Pastoralbriefe [Stuttgart u. Tübingen 1835], S. 121; Holtzmann S. 474); und man pflegt noch besonders zu erwähnen, daß Cicero de divin. I, 1 ihn unter die vaticinantes per furorem rechnet. Aber diese Erklärung ist nach allen Seiten hinfällig. Selbst angenommen, das Wort προφήτης könnte in dem erwähnten Sinne verstanden werden, so ist doch hier gar nicht davon die Rede, daß etwas Vorherverkündetes eingetroffen sei, sondern davon, daß die gleichbleibende Eigenart der Kreter, die Verlogenheit, die Roheit und die Fleischesträgheit durch jenen Ausspruch in zutreffender Weise bezeichnet werde. Es kommt aber hinzu, daß im Sprachgebiet des Neuen Testamentes προφήτης die angegebene Beziehung gar nicht haben kann, wie denn die neueren Exegeten fast einhellig konstatieren, daß die postulierte Deutung auf einen „heidnischen Dichter, einen vates“ dem neutestamentlichen Sprachgebrauch widerspreche [1]). Was bedeutet προφήτης im Neuen Testament? Wenn der Gedanke des Wortes in der „Weissagung“ gefunden wird, so bezeichnet es diese nicht im Sinne der Vorhersagung, sondern der gottbegeisterten Verkündigung des göttlichen Wortes (von προφάναι im Sinne des proloqui, profari, vgl. Cremers Bibl.-theol. Wörterbuch zu προφήτης). Von dieser Anschauung aus werden regelmäßig mit dem Worte bezeichnet die Gottesgesandten des Alten Bundes, als die vom Geist Gottes erfüllten und getriebenen Männer (Hebr. 1, 1 u. s. w.), deren auf Offenbarung ruhende (1 Petr. 1, 10. 12) Verkündigung sich auf das Reich Gottes bezog, und in deren Worten sich darum schon zum

---

1) Nach Baur (S. 121) „ist, was die Interpreten zur Rechtfertigung des Prädikates προφήτης sagen, sehr ungenügend, da es immer nur den heidnischen, nicht aber den christlichen Begriff eines προφήτης voraussetzt.“

voraus das Wesen und die grundlegenden Thatsachen des Neuen Bundes dargestellt haben; in hervorragender Weise Christus selbst, der Aufrichter und Bringer des Reiches Gottes, in dessen Verkündigung die Gottesoffenbarung ihren vollendeten und vollendenden Ausdruck findet (Joh. 6, 14. Apg. 3, 22 u. s. w.), wie er sich als solcher durch seine allem menschlichen Wissen überlegene göttlich begründete Einsicht (Luk. 7, 39. Joh. 4, 19) wie durch seine in Gott wurzelnde Wunderkraft (Luk. 7, 16; 24, 19. Joh. 9, 7) bewährt; zuletzt die vom Geist Gottes bewegten und göttlicher Offenbarung teilhaftigen (1 Kor. 14, 26 ff.) Glieder der neutestamentlichen Gemeinde, deren Thätigkeit in der Verkündigung des göttlichen Wortes sich auf die Förderung des Reiches Gottes erstreckt. Steht προφήτης in den beiden erstgenannten Beziehungen in historischer Verwendung, so bezeichnet es in der letzteren Hinsicht eine regelmäßige Gnadengabe der christlichen Gemeinde. Nur in der Apostelgeschichte (11, 27; 21, 10) steht das Wort in dem dem Gedanken des Wahrsagers nahestehenden Sinne eines Weissagers, der durch seinen Seherblick den Schleier der Zukunft zu lüften versteht; sonst bezeichnet es den Verkündiger des göttlichen Wortes (Matth. 10, 41; 23, 34. Apg. 15, 32. 1 Kor. 14, 29. 37. Apok. 22, 6. 9), der die nicht bloß in einzelnen Momenten blitzartig aufzuckende, sondern auf dem dauernden Besitz des göttlichen πνεῦμα beruhende regelmäßige Gabe besitzt, durch Erbauung, Mahnung und Tröstung (die natürlich auch aus der Enthüllung der Zukunft fließen kann) die Gemeinde zu fördern (1 Kor. 14, 3). Und als solche Fähigkeit, durch bewußte Geistesthätigkeit der Gemeinde zu dienen zur Erbauung (1 Kor. 14, 4), wird die neben den Apostolat tretende Prophetie (Luk. 11, 49. 1 Kor. 12, 28 ff. Apok. 18, 20. Eph. 2, 20; 3, 5; 4, 11) darum von Paulus 1 Kor. 14, weil ethisch bedingt und ethisch förderlich, der Gabe des Zungenredens unbedingt übergeordnet, ja als erste der geistlichen Gaben ausgezeichnet. Am besten und zutreffendsten würde deshalb das Wort προφήτης in dieser Hinsicht durch „Prediger“ übertragen, insofern die Predigt des göttlichen Wortes als aus dem inneren Impuls einer göttlichen Gnadengabe mit Notwendigkeit hervorgehend gedacht ist.

Nach diesem feststehenden Sprachgebrauch des Neuen Testamentes (dem sich auch 2 Petr. 2, 16 nicht entzieht, weil die Bezeichnung Bileams als Propheten ganz der Vorstellung von ihm entspricht, die Num. 24 vorliegt) kann das Wort *προφήτης* im historischen Sinne, in dem es stets, wenn nicht Jesum selbst, dann einen Propheten des Alten Bundes bezeichnet, Tit. 1, 12 gar nicht verstanden werden. Aber was führte denn auch hier darauf? Was giebt eine Veranlassung dazu, das *αὐτῶν* in *τὶς ἐξ αὐτῶν* und *ἴδιος αὐτῶν* auf die Kreter zu beziehen? Nur der Gedankenkreis, in dem die Ausleger voreilig befangen sind, nicht der Zusammenhang. Der Kontext läßt keine andere Möglichkeit zu als das *αὐτῶν* des 12. Verses auf das im 11. Vers unmittelbar vorangehende Subjekt, also die Vertreter der im Titusbrief bekämpften häretischen Richtung zu beziehen, *οἵτινες ὅλους οἴκους ἀνατρέπουσιν διδάσκοντες ἃ μὴ δεῖ αἰσχροῦ κέρδους χάριν*. Wenn Hofmann a. a. O. meint, daß es keiner anderen Erweiterung des Subjektes bedürfe (?), als daß statt der kretischen Christen die Kreter überhaupt gemeint seien, so verbirgt sich unter dieser gewandten Redeform ein logischer Widerspruch: denn die Kreter überhaupt sind, logisch betrachtet, ein ganz anderes Subjekt als die kretischen Christen, von denen übrigens im 11. Verse gar nicht die Rede ist. Ganz richtig bemerkt Holtzmann (S. 64), daß, wenn der Verfasser in jenen üblen Prädikaten eine Weissagung auf die damaligen Kreter erblicke, doch zu Beginn des Verses dafür Sorge getragen sein sollte, diese Kreter irgendwie als neues Subjekt kenntlich zu machen. Ist aber dafür nicht Sorge getragen, so ist eben auch klar, daß die Kreter nicht Subjekt sind, sondern die durch den Zusammenhang einzig angezeigten Mitglieder der häretischen Partei: dann heißt *ἴδιος αὐτῶν προφήτης* mit Beziehung auf diese „ihr eigener Prophet oder Prediger", und gemeint ist im Gebiet jener sektirerischen Irrlehre ein Vertreter derselben (*τὶς ἐξ αὐτῶν*), der in dieser Sekte dieselbe Stelle einnahm wie der *προφήτης* in der christlichen Gemeinde, der also als einer ihrer Wortführer der Gabe des Wortes in hervorragender Weise mächtig war (*ἴδιος αὐτῶν*). Es läßt sich hiergegen nicht einwenden, daß ja dann das Wort *προφήτης* Tit. 1, 12 auch

in einem anderen Sinne genommen werde als sonst im Neuen Testament; vielmehr steht es hier in demselben Sinne wie da, wo es sich auf das Charisma der begeisterten Verkündigung des Wortes in der christlichen Gemeinde bezieht, nur in der Anwendung auf einen Teil der christlichen Kirche, der sich der Zugehörigkeit zu derselben durch Irrlehre entzog und darum nur einen degenerierten Absenker derselben bildete (1 Joh. 2, 19). Daß in dieser Sekte die Charismen der christlichen Gemeinde sich in verbildeter Weise fortsetzten oder nachgebildet wurden, ist ebenso natürlich, wie daß ihre innere Organisation der christlichen Gemeinde ähnlich war. Wurde aber in dieser häretischen Partei auf die Lehre gerade besonderes Gewicht gelegt (Tit. 1, 10; 3, 9), so mußte die mit der *διδασκαλία* eng verwandte *προφητεία* in derselben um so größere Bedeutung gewinnen, als es ihr mit Verleugnung der praktisch-ethischen Abzweckung des Christentums (Tit. 1, 16) gerade um den Verkehr mit der oberen Welt zu thun war. Und damit, daß der Name *προφήτης* für einen dieser Partei angehörenden Verkündiger des Wortes, welcher der begeisterten Rede mächtig war, gebraucht wurde, war dem in keiner Weise präjudiziert, daß ihre Propheten nicht Pseudopropheten (1 Joh. 4, 1 u. s. w.) seien. Die unserer Stelle nächstverwandte ist in dieser Beziehung Apok. 2, 20 (*λέγουσα ἑαυτὴν προφῆτιν*), eine Stelle, die zugleich beweist, wie großes Gewicht auch in anderen häretischen Richtungen gerade auf die Gabe der Prophetie gelegt wurde.

So erklärt ist die Beziehung des Verses auf das Vorhergehende durchsichtig und klar. Während die Citation eines heidnischen Schriftstellers völlig abrupt den Zusammenhang unterbräche, ist so die Polemik eine kernige und sachentsprechende. Wenn im 11. Verse den Häretikern als Motiv ihrer Verführungskünste schimpfliche Gewinnsucht vorgehalten ist, so wird ihnen diese unethische Geistesbeschaffenheit im 12. Verse mit hoher Ironie durch den Ausspruch eines ihrer eigenen hervorragenden Vertreter bestätigt: daher die zwiefache Betonung der Zugehörigkeit des Urhebers des harten Ausspruches zu jener häretischen Partei durch das doppelte *τὶς ἐξ αὐτῶν* und *ἴδιος αὐτῶν*, das überflüssig ge-

häuft wäre bei der gewöhnlichen Fassung, für die es ziemlich gleichgültig sein könnte, ob der Ausspruch von einem Kreter wäre oder einem Kyrenäer. Und der Ausspruch jenes Mannes wird, wie es scheint, gerade darum herangezogen, weil er bedeutenden Anstoß erregt hat und darum sehr bekannt geworden ist. So wird auch das Citat erklärlich: steht nämlich nur das erste Hemistich des Hexameters bei Kallimachus, so hat jener Prophet dieses entweder aus ihm entlehnt vermöge freier Erinnerung, oder dem Volksmunde, in den es übergegangen war, entnommen, die zweite Hälfte aber damit selbst verbunden, vielleicht indem er eine zweite Entlehnung, da nach Andreas Dounäus [1]) das κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί in Hesiods Theogonie gestanden hätte, verknüpfte; und der ganze Ausspruch ist so der seine. Daß der Ausspruch so, wie er citiert wird, erst spät entstanden sein kann, beweist auch die der jüngeren Gräcität angehörende Form ἀργαί statt ἀργοί. (Vgl. Winer, Grammatik des neutestamentl. Sprachidioms, 7. Aufl. [Leipzig 1867], S. 67.)

Gerade das Hauptgewicht in dem Tit. 1, 12 citierten Verse fällt auf das von jenem Manne zu dem Wort des Kallimachus Hinzugefügte. Denn wenn das κακὰ θηρία die unbändige, ungezügelte, von rohen Begierden beherrschte Sinnesart geißelt, und das γαστέρες ἀργαί sich nicht bloß gegen die von Plato (de leg. I) bei den Kretern gerügte Wollust und Unkeuschheit, sondern überhaupt gegen die genußsüchtige Fleischesträgheit wendet, so hat jener Irrlehrer den Kretern diese Epitheta jedenfalls gegeben im Kampf für die asketische Enthaltsamkeit, die nach Tit. 1, 15. 1 Tim. 4, 34 die ethische Eigentümlichkeit dieser Richtung ausmachte: jenes Hemistich des Kallimachus aber bildete nur den Anfang, um diese eigentlichen Vorwürfe daran anzuknüpfen. Indem nun aber durch

---

[1]) Andreas Dounäus in den Notae zu den Homilien des Chrysostomus (Ausg. seiner Werke von Sabilius, T. VIII [Etonae 1612], p. 539) sagt: „Deinde unde hemistychium κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί? Verisimile est hoc ab Hesiodo sumsisse Epimenidem. Cujus Hesiodi est in Theogonia: ποιμένες ἄγραυλοι, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί.“ Der 26. Vers in Hesiods Theogonie lautet jedoch: Ποιμένες ἄγραυλοι, κακ᾽ ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον.

das αὕτη ἡ μαρτυρία ἐστιν ἀληθής der Verfasser des Titusbriefes jenem Ausspruch seine Zustimmung erteilt, wird derselbe nicht als allgemeine Wahrheit, sondern als spezielle Wahrheit hinsichtlich jener Häretiker anerkannt: denn jener Ausspruch ist wahr nicht als Urteil, sondern als μαρτυρία, als Selbstzeugnis; er trifft die Unwahrhaftigkeit und Unlauterkeit jener Irrlehrer, er trifft, bezogen auf das αἰσχροῦ κέρδους χάριν ihre Gewinnsucht, er trifft auch die Fleischesträgheit, die schnellen Gewinn auf unrechtmäßigem Wege sucht. War also V. 11 die unethische Qualität dieser Richtung behauptet, so muß einer ihrer Vertreter unfreiwillig ein Zeugnis über dieselbe in jenem berufenen Ausspruch desselben ablegen. Daß μαρτυρία diesen Sinn des Selbstzeugnisses haben kann, beweisen Stellen wie Joh. 5, 31. 36; 8, 13. 14; und ist mit Holtzmann S. 475 hier eine Abhängigkeit von johanneischer Diktion anzunehmen, so liegt das hier um so näher. Daß es hier diesen Sinn haben muß, folgt aus dem Zusammenhang: wird doch jener Ausspruch Tit. 1, 12 eben angeführt als Beleg und Beweis für die im 11. Verse gerügte unethische Gesinnung und Haltung jener Sektierer; muß einer ihrer Vertreter durch sein Wort zum Zeugen derselben werden, so gewinnt sein Ausspruch den Charakter eines Selbstzeugnisses. Ein Zeugnis wird der Regel nach abgelegt auf Grund eigener Erfahrung oder eigener Kenntnis (vgl. Joh. 3, 11. 32), ist also jener Ausspruch nicht bloß ein Urteil, sondern ein Zeugnis, so beruht es auf selbsteigener Kenntnis, der Ausspruch wendet sich also als Selbstzeugnis gegen den Urheber desselben (τὶς ἐξ αὐτῶν ἴδιος αὐτῶν πρ.).

Mit Recht sagt de Wette zu ἡ μαρτυρία αὕτη ἐστὶν ἀληθής, dies Wort sei im Munde des Apostels eine harte und ungerechte Bestätigung, wenn er in Kreta mit dem Evangelium so viel Gehör gefunden hätte, daß sich in kurzer Zeit mehrere Gemeinden gebildet hätten. Aber hart und ungerecht bliebe sie, auch wenn sie ein Pauliner überhaupt so ausgesprochen hätte, daß die christlichen Gemeinden ohne weiteres mit darunter befaßt würden. Aber jener Vorwurf verliert sofort jeden Anhalt, wenn das Wort gefaßt wird, wie es gefaßt werden muß, nämlich als eine ironische Polemik gegen die Häretiker, deren Sinn ist: das berufene Wort

jenes Irrlehrers ist wahr, wahr aber ist es als Selbstzeugnis. Weil jene Häretiker selbst Kreter sind, richten sie sich durch ihre eigenen Worte, sind also auch als solche zu betrachten, wie sie sich selbst charakterisieren: darum (δι' ἣν αἰτίαν), weil jenes Selbstzeugnis zutreffend ist, und die Richtung sich als eine völlig unethische darstellt, sollen sie (αὐτούς), d. h. nicht die Kreter überhaupt, wie bei der gewöhnlichen Fassung angenommen werden muß, sondern die in der Irrlehre befangenen, die auch sachlich einzig gemeint sein können, mit Schärfe und Strenge (ἀποτόμως) widerlegt werden (ἔλεγχε), damit sie (nicht die Kreter, auf die bezogen es gar keinen Sinn hat, sondern die Sektierer) gesund seien im Glauben, dessen wahre Verfassung sie nicht mehr besitzen, und durch dessen Wiedergewinnung (ἐν πίστει) sie das rechte Gesunden finden sollen, und nicht mehr so, wie geschildert, krank in der unethischen Irrlehre, die eine Verkehrung der Wahrheit in sich schließt, gar nicht bloß in intellektueller, sondern besonders auch in praktisch-ethischer Hinsicht.

Bei der traditionellen Fassung der Stelle muß die Feinheit der Diktion unbeachtet bleiben, so daß für jene V. 12, dessen Anwendung Baur (S. 121) hier gesucht und unpassend fand, ohne Zerreißung des Zusammenhanges fehlen könnte. Berthold konnte ihn demnach als eine Interpolation ansehen, und Huther weiß nichts weiter dagegen zu sagen, als daß er ihn „ohne Grund" für spätere Interpolation halte. Es ist aber gerade zu beachten, wie sehr die Polemik eben auf Grund jenes Ausspruches den Gedankenfortschritt bestimmt: das ἀεὶ ψεῦσται klingt wieder in dem ἀναστρεφομένων τὴν ἀλήθειαν V. 14, die Unreinheit der κακὰ θηρία im Gegensatz des καθαρόν V. 15, die γαστέρες ἀργαί in dem πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἀδόκιμοι und dem ἔργοις ἀρνεῖσθαι.

Es lag mir hier nur an der richtigen Auslegung von Tit. 1, 12; ich will es mir daher versagen, die Konsequenzen derselben für das kritisch-historische Problem der Pastoralbriefe zu ziehen.

2.

Ein Luthermanuskript.

Von
Ernst Thiele,
Cand. theol. in Merseburg.

Ein Originalmanuskript Luthers, von welchem unseres Wissens bisher weiteren dabei interessierten Kreisen keine Kunde gegeben, und welches auch bei Herausgabe von Luthers Werken noch nicht berücksichtigt ist, befindet sich in Merseburg im Besitze des Herrn Bezirks-Verwaltungsgerichts-Direktors Nobbe. Bereitwilligst ist uns von demselben auf unser Gesuch dieser Schatz behufs litterarischer Ausnutzung zeitweilig anvertraut worden.

An dieser Stelle soll zunächst nur eine Beschreibung des Manuskriptes gegeben werden, sowie eine Angabe des Inhaltes, eine durchgeführte buchstäbliche Vergleichung mit bisherigen Texten scheint hier nicht gut möglich.

Das Manuskript umfaßt 116 Blatt in 4°, zusammengebunden in einem Pergamentbande. Der Inhalt besteht aus Bruchstücken von 6 Schriften Luthers, zumeist, wie aus Zeichen am Rande und im Texte, für die Kustoden, hervorgeht, in der Druckerei benutzt. An der Echtheit kann nach der Beschaffenheit des Manuskriptes kein Zweifel aufkommen; sie wurde auch gelegentlich von Autographenkennern anerkannt.

Leider kann über die Geschichte dieser merkwürdigen Schriftensammlung noch keine genügende Auskunft gegeben werden. In die Hände des jetzigen Besitzers gelangte dieselbe durch dessen Großvater, den Geheimen Regierungsrat C. F. F. v. Werder (geb. 1774, gest. 1856 in Magdeburg), welcher selbst eifriger Autographensammler und Schwiegersohn eines bekannten Sammlers, des Propstes Rötticher in Magdeburg, war. Auf einem Papierumschlag des Buches spricht der Verstorbene die Hoffnung aus, dasselbe seinem Enkelsohne, dem jetzigen Besitzer, mit einer beson-

deren Zuschrift überweisen zu können. Er starb indessen, ohne weder mündlich noch schriftlich über den Erwerb und die Geschichte des von ihm sehr hoch geschätzten Manuskriptes Auskunft gegeben zu haben.

Notizen, nur an einer Stelle auf dem Rande des Manuskriptes, sonst auf losen und angeklebten Blättern, lassen nach dem Charakter der Schrift und der Beschaffenheit des Papieres schließen, daß seit Mitte schon des sechzehnten Jahrhunderts die Bruchstücke in einen Band gebracht, durch verschiedene Hände hindurchgegangen, auch nach ihrem Werte geschätzt sind. Sie enthalten jedoch weder Namen noch Zahlen, welche einen Anhalt für die Geschichte des Manuskriptes geben würden. Es sind Citate aus anderen Schriften, Titelangaben des betreffenden Druckes, Bemerkungen über Lücken, oder kleine Ergänzungen nach einem Drucke.

Enthalten sind in unserem Bande:

I. Bl. 1—33 und 48—64: Bruchstücke vom sogen. großen Bekenntnis vom Abendmahl 1528.

II. Bl. 34 und 35: wahrscheinliches Bruchstück einer ersten Aufzeichnung zum „Kurzen Bekenntnisse vom heiligen Sakrament 1544".

III. Bl. 36—47 und 65—66: etwa die letzte Hälfte vom „Bericht an einen guten Freund von beiderlei Gestalt des Sakramentes, auf des Bischofes zu Meißen Mandat 1528".

IV. Bl. 67 und 68: Bruchstück von „Deuteronomion Mosis". 1524—1525.

V. Bl. 69—71: Bruchstück der Schrift „Der Segen, so man nach der Messe spricht über das Volk IV Moses VI, ausgelegt durch D. Martinum Luther, 1532".

VI. Bl. 72—116: der größte Teil der Schrift „Wider Hans Worst 1541".

Es fällt auf, daß die ersten drei Schriften durcheinander gemengt gebunden sind, ferner daß bei I und V nicht einmal innerhalb derselben Schrift eine richtige Reihenfolge der Blätter zu finden ist. In VI sind einzelne Bogen noch unaufgeschnitten. Die früher erwähnten Druckerzeichen fehlen nur bei II, sowie bei einem

Bogen von I, welcher gleichfalls einer ersten Ausarbeitung anzugehören scheint.

Für unsere Vergleichung behufs Feststellung des Inhaltes benutzten wir die am leichtesten zugängliche und zuverlässigste Erlanger Ausgabe; für V stand uns der Originaldruck in der Wittenberger Seminarbibliothek zugebote, für VI der bei Niemeyer Nr. 28 erschienene diplomatische Neudruck der ersten Ausgabe (Preis 60 Pf.).

I.

Wir gehen zunächst genauer auf die sub I verzeichnete Abendmahlsschrift ein.

In der Erl. Ausg., Bd. XXX, umfaßt dieselbe S. 151 bis 373. Davon ist im Manuskripte etwa ein Drittel in 5 Bruchstücken vorhanden, nämlich:

a) S. 180, Z. 5 v. u. bis 197, Z. 15. Nur fehlen hier auf S. 186 zwei Abschnitte, welche als Einschiebsel auf einem besonderen angesiegelten Blättchen standen, wovon noch die vorhandenen Spuren zeugen.

b) S. 203, Z. 2 bis 211, Z. 8. Auf S. 205 fehlen wieder 2 Abschnitte, offenbar auch in der vorigen Weise zugefügt.

c) S. 225, Z. 20 bis 249, Z. 22.

d) S. 263, Z. 4 v. u. bis 283, Z. 4 v. u.

e) S. 359, Z. 5 v. u. bis 366, Z. 18.

Die Abschnitte 2 und 3 auf S. 189 stehen auf einem noch vorhandenen angesiegelten Blatte; an der einen Ecke desselben zeigt sich auch der Abdruck von Luthers Siegelring mit Kreuz, Herz und Rose.

Vom letzten Abschnitte auf Seite 232 („Ein Kind von sieben Jahren &c.") an scheint Luther ein Einschiebsel in seinen ersten Text beabsichtigt zu haben, ist dann aber wohl dazu gekommen, das bereits Geschriebene ganz neu umzuarbeiten. Daher ist etwas über eine Seite der Handschrift mit einem einklammernden Strich und der Notiz: „ab" versehen, welche wir hier als natürlich noch nicht gedruckt folgen lassen. Man vergleiche dazu etwa S. 233.

„Ists nu nicht eine feine Zwinglische Logica und folger kunst?

Den gottlosen ist Christus fleisch kein nutze, drumb ists niemand nutze, gleich wie droben. Der schultheis ist nicht mit roten hosen ym bade, drumb ist er nicht ym bade. Zwingel ist nicht verzagt zu Zurch vnter seinen jungern, Drumb ist er auch nicht verzagt zu Baden ynn die disputtion (sic!) zu komen a particulari ad vniversale. Also mein ich, solt ia ein kind von sieben iaren mercken, das diese zwey nicht widder nander sind, Christus fleisch on glauben leiblich essen ist kein nutz, Vnd Christus fleisch mit glauben leiblich essen, ist nutze. Gleich als die zwey auch nicht widder nander sind, Christus fleisch ist den gottlosen kein nutz, Vnd Christus fleisch ist den frumen nutze, wie ich solchs viel reichlicher im nehisten buch hab ausgestrichen. Wenn aber das zymet, wie der frume geist hie thut, eym andern seine wort verkeren, halb aussen lassen, verstumpeln, vnd seines gefallens damit handeln, so ist der geist aller dinge gerecht. So kan wol leichtlich alles widder nander sein, das got selbs redet, widderumb auch alles gleich sein, das die schwermer reden, wie wol einer Nein der ander Ja sagt, vnd offentlich widder nander liegen.

Die ander vntugent, so er mir aufflegt, das ich sol den text nicht recht verdeudscht haben, fleisch ist kein nutz, weil ich den artickel ym Kriechischen hab aüssen gelassen . . . kein nutz, Vnd solle hie (Das) auff Christus fleisch deuten [ein Einschiebsel am Rande, dessen erste Worte verklebt sind]. Solchs tunckel vnnutz geschwetz, treibt er darumb, das er mir nicht antworten musse, vnd dem vnuerstendigen die weil das maul auffsperre als sey grosse künst hie furhanden Ich beruffe mich auch auff alle Griechsverstendigen das der Zwingel hie felschlich vnd mutwilliglich aus dem artickel ein pronomen macht, widder die natur aller sprachen, gleich wie Carlstad auch vber seinem artickel thet. Denn Zwingel spricht, der artickel (Das) ym kriechischen gelte so viel ym"

Hier bricht es mit dem Ende der Seite ab.

Wir lassen hier nun einen Bogen Manuskript folgen, den wir für ein Bruchstück einer ersten Ausarbeitung halten. Die vier Blätter sind der Reihenfolge nach von Luther unten mit den Buchstaben C, D, E, F versehen, die letzte Seite ist nicht ganz voll geschrieben; Korrekturen sind verhältnismäßig wenige darin. Vgl.

etwa S. 254 ff. „. . setzen. Haben sie aber keinen text, so konnen sie auch keinen synn vnd verstand haben, denn on text, kan man keinen verstand haben, Haben sie denn keinen verstand so konnen sie auch nicht wissen ob sie eitel brod vnd wein haben odder nicht. Denn sie sollen vnd mussen ia zuerst dahin komen, das sie wissen, was sie ym abendmal haben. Da konnen sie aber nicht hinkomen, sie machen vnd kriegen denn gewissen text vnd verstand. Denselbigen konnen sie nymer mehr gewis machen noch kriegen, wie wir beweise haben. So ist das vnser beschlus, Sie wissen selbs nicht, was sie ym abendmal haben. O des feinen geists o des schonen abendmals, das heisst warlich recht ym finsternis sitzen vnd essen, da man nicht weis, was man isset odder wo man sitzt. [Folgendes ist durchstrichen: Es solten mir wol rechte tropeler, ia toppeler sein die ym finstern mit gotts worten spielen vnd toppeln, wie die spitzbuben]. O Lieber, gebt ein pfening vmb gotts willen, dem armen geist, züm liecht. Es solten mir wol rechte tropeler, ia toppeler sein, die mit gotts worten toppeln vnd spielen, wie Paülüs sagt Eph. 3. vnd dazu ym finstern spielen, das sie nicht sehen konnen, wo der würffel liegt. Aber yhn geschicht warlich recht. Warumb bleiben sie nicht ynn der einfelticкeit Christi, so hetten sie liechts gnug.

Der Ecolampad hat sich selbs betrogen ynn dem spruch Tertulliani, welcher sagt, Hoc est corpus meum, hoc est, figura corporis mei, Das ist mein leib, das ist meins leibs gestalt. Da hat er figura odder gestalt für einen tropum angesehen. Aber das ist falsch, Denn Tertullianus macht nicht tropum daselbs, sondern gibt ein verklerung odder exposition denn er wil damit verkleren, wie das brod sey der leib Christi, nemlich, das es sey, die gestalt darunter der leib Christi sey, wie ich ynn meinem buchlin klerlich gnug hab angezeigt.

Ich wolt yhn aber einen guten rat geben, damit sie doch ia auch einen gewissen text hetten, vnd nicht so iemerlich ym finsternisse sitzen musten vnd thetten wie ihener pfaff thet, dauon man sagt, Wie zween pfaffen zu samen komen, vnd hatten auch zweifel vber den worten Hoc est corpus meum, Der ein fing an, vnd sprach, Ich halt der text sey nicht recht, denn corpus meum reymet

sich nicht, wird etwa falsch geschrieben sein, drümb lese ich also Hoc est corpus meus. Der ander wolt auch meister sein vnd nichts von dem andern leren (wie die rotten thun) Der sprach, Ich hallts beide ihenes vnd deines falsch, vnd sol also stehen Hoc est corpum meum. Da die also ym zweifel stehen vnd sich hoch mit klugheit verbrechen kompt der dritte dazu, dem legen sie yhre newe kunst fur er solle richter sein, welcher recht habe. Der sprach. Warlich, ich habe auch lange dran gezweiuelt, Aber ich thu also, wenn ich an den selben text kome, so bete ich ein Aue maria dafur. Nu, hie ist ein langer hadder welcher habe consecriert odder nicht, das lassen wir itzt faren.

Denn weil vnser schwermer nicht consecrieren noch consecrieren wollen vnd doch so yrrig vnd zweiuelisch sind vber dem text, were das exempel güt fur sie das sie mit dem dritten pfaffen, an stat des vngewissen texts, auch ein Aue Maria betten, odder furchten sie sich, einem papistisschen pfaffen zu folgen, auff das sie ia keine heiligen odder bilde ehren, so mochten sie dafur singen, Christ ist erstanden. Denn es yhr ein gros iamer ist vnd mocht einen stein erbarmen, das solche hohe geister, sollen das abendmal halten on text vnd on gewissen verstand also ym finstern sitzen denn ich yhr gerne helffen wolt, das sie doch ein gewissen text hetten, weil sie des vnsern nicht wollen. Nicht das ich der schwermer vnd yhrs Gottes hiemit spotte, ich thetts denn mit worten. Denn ich bin kein Elias der die propheten Baal spotten thar. So zeugen die schwermer selbs das Luther den geist verloren hat, vnd ist ein Saul worden, das er nicht verstehen kan wie brod brod sey, das doch die hunde verstehen. Solchs haben sie ersehen, ob sie gleich ym finstern sitzen vber yhrem abendmal, sie haben vielleicht katzen augen odder wolffs augen. Denn wo ich yhr spotten wolt so wolt ich yhn ynn solchen iamer vnd not wol anders raten. nemlich, das sie yhrer iunger einem folgeten welcher zu vnser einem kam, vnd wolt den sachen raten vnd sprach mit grosser andacht vnd ernst Ach, sie sagen warlich, das ym kriechischen solle stehen Hoc est tropus meus, vnd nicht Hoc est corpus meum. Da da, der ist nicht ein papist, sondern yhres geschwurms, vnd gibt einen so schonen gewissen text, der sich mit yhrem glauben wol reymet. So

mochten sie ein mal ein liecht ynn yhrem abendmal kriegen. Es must sich ia so lange troppen, bis sichs ein mal treffe.

Wollen sie es aber ia fur spott halten, mugen sie dencken, das wir nicht vnbillich yhr spotten Sintemal auch sie selbs vnsers lieben Herrn Jhesū Christi spotten, vnd machen einen rechten narren odder maulaffen aus yhm. Denn die weil sie ein solch abendmal halten, da allein brod vnd wein genossen wird, da bey des Herrn tod zugedencken ꝛc. so durffen sie dieses texts (das ist mein leib fur euch gegeben) nirgent zu. Vnd ist gantz ein vnnotiger, vergeblicher vnnutzer text on welchen, das abendmal wol vnd völlig gehalten mag werden. Sondern haben text vbrig gnug, wenn sie also lesen Nemet esset, das thūt zu meynem gedechtnis Jnn diesen worten haben sie yhr abendmal gantz und vollig darumb ist Christus ein rechter narr, das er an seinem ende, solchen vnnützen text setzt (das ist mein leib fur euch gegeben.) als ein vnnutzer wesscher. Denn las dir sagen, was solcher text nütz odder not sey, wenn sie wol bey brod vnd wein des Herrn gedencken konnen on solchen text?

Zum andern Vnd wenn gleich brod des Herrn leib bedeutet, Was ists von noten, das Christus vns so eben da must leren, was brod bedeutet? Hette er solche kunst nicht anders wo mugen leren? odder ob ers nie hette geleret, solten wirs nicht auch wol gewust haben, on sein leren, wie wir ynn andern allegorien wissen, was sie bedeuten? Nein, Er müste seine narrheit beweisen, vnd vns nicht alleine mit vbrigem vnnutzen text beladen, sondern auch, vbrige vnd vnnutze kunst leren, die wir auch wol on seine meisterschafft kondten erfinden. Denn was ists nutze? Was hilffts leib odder seelen, das ich wisse, wie brod bedeute den leib Christi, wenn ichs gleich nicht kundte selbs, on Christus lere, erdencken? Konnen doch Jüden vnd heiden allerley deuteley wol treffen, vnd haben, vnd ein iglicher brod heissen, was er gleubt vnd geistlich isset, als die Juden yhr gesetz, die Turken yhren alkoran, wie wir Christum. Wo ein geistlich essen bekand ist, da ist leichtlich ein brod finden vnd gesprochen, vnd darff keines meisters.

Züm dritten ist das die allergrossestꝫ torheit das er spricht, Das brod bedeute seinen leib für vns gegeben, vnd der becher odder

wein bedeute sein blut fur vns vergossen. Denn wo deuteley sein sol, da mus ynn dem einen ein gleichnis sein dadurchs das ander kan bedeuten. Wo kein gleichnis ist da ist keine deuteley, drumb mus der tol vnd toricht sein, wer mit ernst leren wolte das der teuffel bedeutet einen heiligen, Judas bedeut S. Peter, die sonne bedeute die nacht, Denn da were kein gleichnis darauff solche deuteley stehen vnd sich reymen kunde. Item der were auch vnsinnig der da spreche, gold bedeut einen hund, sylber bedeut eine kue. Denn wie reymet sich gold vnd hund, sylber vnd kue zu samen? Aber das ist fein gedeutet da Joh. 15. spricht, der weinstock bedeutet Christum. Denn er zeiget daselbs die gleichnis an vnd spricht, gleich wie die rebe nicht kan frucht bringen von yhr selbs, sie bleibe denn am stocke also aüch yhr künd on mich nichts thun, noch früch bringen.

Weil denn nu hie ym brod des abendmals kein gleichnis ist, das sich reyme, mit dem leibe Christi fur vns gegeben, so ists klar, das Christus tol und toricht mus sein, da er mit ernst leret, wie brod seinen leib bedeute fur vns gegeben, so es doch solchs deutens nichts an yhm noch einige gleichnis hat. Vnd ist eben geredt, als wenn er spreche, das brod das nicht bedeuten kan meinen leib, das bedeut meinen leib. Odder ist er nicht toll so mus er sein, wie ein lotterbübe, der die leute vber tissch mit lecherlichem geschwetz frolich machen wil, mit deuten, da kein deuten ist, als wenn sie sagen von eisern vogeln die vber den rein fliegen, von schwartzem schnee odder von weissen moren vnd der gleichen da kein reymen, noch deüten odder gleichnis ist, auff das man lachen solle.

Ja mochten sie sagen. Die gleichnis ist, das gleich wie wir das leiblich brod essen, so essen wir geistlich den leib Christi ym glauben Antwort ich, das gehet mich nichts an. Ich frage dis, so antworteſtu mir ein anders wie der geist pflegt. Ich weis selbs fast viel gleichnis die das brod mit dem leibe Christi hat, als das er ynn mutterleibe gebacken ist, item ist auch weis, das ist vnschuldig vnd rein, item das er geessen wird ꝛc. Aber Christus redet hie von solchen gleichnissen vnd deuten nicht. Er spricht nicht also Brod bedeut meinen leib, den man isset, spricht auch nicht,

Brod bedeut mein gebornen leib. Spricht nicht Brod bedeüt mein vnschuldigen leib ꝛc. Denn ynn solchem kondte man ym brod gleichnis, odder deüten finden Sondern spricht also, brod bedeut meinen leib fur euch gegeben. Horestus? den gegeben, den gecreutzigten, den gestorben leib Christi, bedeut das brod. Wo ist nu ynn dem brod ein einige gleichnis, die das leiden, creutz, sterben des leibs Christi, zeigen odder deuten konne? Es ist nichts da denn das es genomen gesegnet gebrochen vnd geessen wird. Welchs bedeüt predigen vnd glauben, (wie sie selbs bekennen) Wo mit bedeutet es aber, des leibs Christi hingeben, leiden vnd sterben, wie die wort lauten, das bedeut meinen hingegeben leib? Sihestu vnd greifestu schir, das Christus ist tol vnd thoricht gewest, odder hat eine lotterey vber tissche bey den Christen eingesetzt, das er sagt Brod bedeute, das es nicht kan bedeuten

Moses ist viel kluger vnd tapfferer, derselbige narret vnd schertzt nicht also. Sondern gibt seine deutung des leibs Jhesu Christi, als das osterlam, bedeutet Christum, mit solchem gleichnis, Wie das osterlam geschlacht, geopffert vnd fur die kinder Jsrael hingegeben wird ynn den tod, das sie der verderber nicht rure, also wird Christus leib auch fur vns dahin gegeben ꝛc. Also alle thier vnd opffer ym gesetze werden dahin gegeben, das sie getodtet odder verbrand werden Solt nu das brod Christus leib fur vns gegeben recht bedeuten, so must das brod auch ettwa einer weise ym abendmal odder also gehandelt werden, das fur vns, die es essen, hingegeben würde. Sonst kan es mit nichts seinen gegeben leib deuten. Vnd bleibt also Christus entwedder ein narr odder Lotterbube, das er deuteley macht, da keine ist, odder der teuffel reitet die schwermer mit yhrer deuteley

Vnd ob sie wolten sagen, das brod brechen sey gleich seines leibs hingeben vnd sterben Vnd damit deute das brod wol den hingegeben leib. Antwort ich, Sie sagen wol mehr dings, vnd beweisens nicht, sie solten sagen was gewis were, vnd nicht was sie deuchte, Brodbrechen dünckt sie gleich sein. Aber wer das siegel vnd briefe hette, denn brod brechen heisst ynn der schrift, brod aüsteilen So ist auch Christus am creutz nicht zu brochen, ia auch nicht ein beinlein, vnd ist ganz freuelich geredt, das yemand

yn grund vnd widder der schrifft brauch wollte brechen fur leiden odder sterben nemen. Drumb kan das brechen nicht des herrn sterben bedeuten. Kurtz vmb das brod mus einer solchen weise ym abendmal gehandelt verden, damit es ein gewisse gleichnis vns furbilde, des leidens vnd sterbens Christi, da durch wir seines leidens gedencken, auff das es ein recht teglich symbolum odder warzeichen sey, seines leidens, so ein mal geschehen ist, gleich wie die tauffe ein gleichnis der reinigung von den sunden, vns furbildet, damit das sie den leib badet vnd wesschet Kan man hie solche gleichnis nicht anzeigen, so ist die deuteley falsch vnd wird ynn yhr selbs zu nicht, vnd bleiben die wort, wie sie stehen vnd lauten, Das ist mein leib fur euch gegeben, Also sihestu, das der schwermer dunckel allenthalben nichts vnd ein lauter gespenst ist des teuffels dazu so ein schendlich vnfursichtig geticht, das sich selbest nicht tragen kan, vnd laufft sich selbs ab, ob wir gleich gerne dran wolten hangen vnd drauff trawen. Es gehet gleich, wie ihenem narren der eine wasser müllen auff einen hohen berg bawet. Da nu die mulle bereit war, fragt man yhn, wo er wasser dazu nemen wolt. Da sprach er, Sihe, da hab ich warlich nie an gedacht Also auch ist den schwermern so iach, das sie deuteley vnd zeicheley ym abendmal machen, das sie dafur nichts konnen bedencken, Vnd wenn sie es nu alles ausgericht haben, vnd man fragt wie solch zeichley odder deuteley sich reyme mit dem brod, mussen sie auch sagen Sihe, da haben wir doch warlich nie an gedacht. Wir meineten, wenn wir nur deuteley hetten, so were es gnug, Nein, lieber narr, wo deuten sein sol, da mus eine gleichnis sein, des, das solle deuten sonderlich ynn der schrifft. Ein mensch mag wol ein deuten stellen, da keine gleichnis ist, als, der krantz odder topff, bedeut, wein odder bier, so feyl ist, so deutet rauch das feur naturlich. Aber ynn der schrifft, ist allewege ym zeichen ein gleichnis odder merckmal, daran man das ding, so bedeüt wird, vernemen kan, als das schwerd bedeut Gottes wort, das feur bedeut liebe. Liecht bedeüt erkentnis, nebel bedeut glauben. [?] So lasse dir die schwermer yhr deuteley nur anzeigen, worynn odder worauff sie stehe, So wirstu finden, das yhr deuteley kein deuteley ist, Vnd das sie sich selbs vnfursichtiglich betrogen vnd verfuret haben."

Eine naheliegende genauere Vergleichung dieser Bruchstücke einer ersten Arbeit mit dem vorliegenden Text stellen wir nicht an, so interessant sie sein möchte. Es wird auf jedes Geschmack ankommen, charakteristische Unterschiede oder Vorzüge des einen vor dem anderen herauszufinden.

Nach den uns vorliegenden Manuskripten zu urteilen, wird es nicht Luthers Art gewesen sein, seine Schriften einer mehrmaligen Bearbeitung zu unterziehen. So findet sich denn hier, wo eine solche vorliegt, gewiß eine Bestätigung von Köstlins Urteil (Luther II, 105): „Luthers gegenwärtige Schrift ist nicht bloß dem Umfange nach die größte, welche er im Streite über das Abendmahl herausgegeben, sondern ist offenbar auch mit besonderer Sorgfalt ausgearbeitet.“ Dafür sprechen anderseits auch die bereits erwähnten mit seinem Siegel angehefteten Nachträge, für eine mehrfach wiederholte Durchsicht auch die Korrekturen. Stellenweise läßt sich eine dreifache Verbesserung nachweisen: die eine unmittelbar bei oder nach der Niederschrift mit derselben Tinte, sodann eine solche mit roter und noch in diese hinein eine mit schwärzerer Tinte.

Im übrigen zeigt die Schrift eine gewisse Sauberkeit und Klarheit — um nicht zu sagen Zierlichkeit —, namentlich im dritten Teile. Auch das Durchstreichen größerer Stellen scheint mit Ruhe und Sorgfalt geschehen zu sein. Bemüht man sich, einige solche Stellen zu lesen, so bekommt man, meine ich, einen schönen Beitrag zur Kenntnis des Charakters dieses Mannes, dessen Schreibfedern freilich bisweilen „geknistert und gesprützt“ haben, der aber trotzdem immer vornehmlich die Sache im Auge hatte, nicht sich selbst. So läuft ihm manchmal ein bitterer Ausfall auf des Gegners Person unter, welchen er aber doch nachher als zur Sache nicht nötig wieder unterdrückt.

So stand S. 196, Z. 15: „Widderumb haben wir auch den rhum das wir warlich von yhn auch noch nichts gelernt haben (Gott sei lob) durffen dazu yhres lerens auch gar nichts.“

S. 197 nach Z. 4: „Es macht es ist nichts drynnen.

Also das da ich foddert, sie solten beweisen wie Christus leib ym hymel, an eym sonderlichen ort were, vnd das die rechte hand

Gottes solcher ort hiesse, vnd hatte angezeigt reichlich das es nicht sein kundte, hilfft Gott, was hat dafur der geist kunst auszuteylen, vnd mich die weil zu leren wie ynn Christo zwo natur vnd eine person sey, Vnd igliche natur yhr eigenschafft habe, gerade als hette ich solchs begerd, odder zuuor nie gewüst, noch geleret, allein, das die seinen dencken vnd rhumen sollen, Er antworte vns, vnd sie rhumen, Ey da ist kunst ꝛc. Also bleibt meine frage Also gehet mirs mit dem tollen geist, der nymer antwortet, vnd ymer gewonnen schreyet. Aber damit bleibt mir gleichwol deste sicherer mein Christus mit seinem wort (das ist mein leib) nach vnserm verstand, wie die wort lauten, vngebissen vnd vnverkeret von dem zornigen geist."

S. 236, Z. 25. „Verdrieslich ists, das ich ynn solchem losen schendlichen narrenwerck mus so viel wort verlieren, vnd mus doch dem teuffel seinen gauckelsack also zurichten das man seinen kram kenne, wie hübsche gründe sie wissen zu suchen, fur yhren glauben, vnd wie richtig vnd wol sie mir antworten, das ist, vnser aller spotten fur grossen mutwillen."

S. 241, Z. 18 ist eine höhnische Exemplifikation durchstrichen, welche sich auch schon oben gefunden hat: „. . als wenn ich spreche, Zwingel furcht sich gen Baden zu komen, darumb legt er daselbs grosse ehre ein widder D. Ecken, Also hie auch Zwingel schlug D. Ecken zu Baden mit dem hasen panier vnd veriagt yhn mit den fersen."

S. 265, Z. 18, wo es jetzt heißt: „. . . so stehen sie wie der peltz aüff seinen ermeln", stand: „so stehen sie gack, wie die beraüffte gans das wo sie ein vorteil haben anders zu plaudern vnd zur sachen nicht antworten Doch ich rede solchs alles nicht mit den schwermern. Denn sie habens beschlossen das yhr ding die warheit sey, vnd wollen dabey bleiben. So weis ich aüch ia gewis das meine lere die warheit ist, vnd wil auch da bey bleiben. Vnd wo meine vrsachen yhn nicht gnüg thun, so thun mir yhre vrsachen viel weniger gnug. Vnd wie sie meine vrsachen nicht achten noch wundschen, so acht vnd wundsche ich yhr vrsachen widder nichts. Also sind wir gescheiden, Christus wird der richter sein zu seiner zeit."

Während mit der Durchstreichung dieser Stellen mancher kräftige, schlagende Ausdruck gefallen ist, so hat doch Luther in dem, was er zufügte, gewöhnlich keine Milderungen hineingebracht, was namentlich in der sub VI aufgeführten Schrift der Fall ist. Hier ist eigentümlich, daß er mehrere Abschnitte hindurch den Namen Zwingel gestrichen und „der geist“ mit einem passenden Eigenschaftswort darüber gesetzt hat.

Wir bemerken noch, daß, so weit wir verglichen haben, die Erlanger Ausgabe den mit dem Manuskripte stimmenden Text giebt (es finden sich aber einzelne leicht kenntliche Druckfehler); die Fußnoten bedeuten Abweichungen auch vom Manuskripte. Auf die Orthographie denken wir später zurückzukommen.

II.

Der Anordnung unseres Bandes folgend, kommen wir zu der Schrift, welche wahrscheinlich für eine erste Aufzeichnung zum „Kurzen Bekenntnis vom heiligen Sakrament 1544“ zu halten ist. Vgl. Erl. Ausg., Bd. XXXII. Wir geben das Bruchstück, welches weitläufig und nicht gerade zierlich geschrieben ist, hier möglichst genau einfach wieder. (Vgl. etwa S. 404.)

„.. gab grossen glauben, heiligkeit, liebe vnd leiden fur. Summa, Er wolt ein grosser Merthyrer sein gleich wie vnser schwermer grosse grümpen fur geben, von der Christlichen liebe. Schelten auch den verdampten Luther, das er so stoltz vnd hart sey, gantz vnd gar on liebe, das er vmb solchs geringen artickels willen, da nichts angelegen vnd der vnnotig ist (wie yhre Meister Zwingel, Ecolampad vnd Stenckefeld schwermen) die Christliche liebe zertrenne, der kirchen Einigkeit zerreisse, die Diener Christi, Ja die heiligen diener Christi, vnehre vnd höne. Das heisst den splitter yns bruders auge richten, das sie yhre balcken da mit schmucken. Die mücken seygen vnd Camel verschlingen. Ja das sie thun wider mich, das heissen sich von mir gethan wider sie. Was ich von yhnen leiden muste, das rhumeten sie, als musten sie es von mir leiden.

Wolan ich kan nichts dazu, mus sie lassen rhumen vnd heilig sein. Jch wil gern ein armer sunder sein, so fern das mein

Lieber Gott vnd HERR Jhesus Christus nicht von mir ein Lugener gestrafft, noch ynn seinen worten gemeistert werde. Wie der ps. 51. spricht Dir allein bin ich ein sunder, auff das du recht habest ynn deinen worten vnd vberwindest vnd heilig bleibest, wenn dich die schwermer vnd stenckefelder richten vnd meistern. Vnd bitte demnach, Gott den Vater aller gnaden vnd Barmherzigkeit, das er die guten leüte vnd arm volck ynn Schweitzern vnd Schlesien, oder wo sie sind, gnediglich ein mal erlösen wolle von der Schwermer, Carlstad, Zwingel, Ecolampad, Stenckefeld vnd yhrer gesellen, verdampten lere vnd dafur recht schaffene lerer geben, Amen. Denn wie gesagt, mit den Lerern wil ich nichts zu thun haben, weil es alles vmbsonst ist. Meine bucher wider sie geschrieben sind am tage, vnd ist die warheit von mir reichlich vnd gewaltiglich gnug beweiset, wer anders begerd recht zu glauben, das keines zancks noch disputirns mehr darff.

Vber solchen meinen trewen vleis hat sich Gott selbs mit starcker vermanung gegen sie wol erzeiget das sie yhren yrrthum, wol hetten greiffen mugen Denn flux ym anfang, Lies Gott den Sakramentsschendergeist sich ynn sieben geister widernander sich teilen, daran sie mercken kondten, das nicht ein guter geist sein muste, der einerley Text, so manchfeltiglich handelt

Der Erste

Carlstad, machte den Text, nach seinem tollen kopffe also Jhesus nam das brot danckt vnd brachs vnd gabs seinen Jungern vnd sprach, Nemet vnd esset, DAS ist mein Leib der fur euch gegeben wird ꝛc. Solch DAS solt nicht auffs brot zeigen, so der HERR nam vnd gab. Sondern auff seinen sichtbarn vnd vber tisch sitzenden Leib. Das die meinung were. Nemet vnd esset. Hie sitzt mein Leib, der fur euch gegeben wird ꝛc. Dauon ich gnugsam ym andern buch wider die hymlischen propheten geschrieben habe

Der ander

Zwingel dem gefiel solchs nicht, vnd sein geist bracht ein ander müscher ynn den text. Nemlich also Nemet Vnd Esset. Das IST mein leib ꝛc. Dieser lest das wortlin, DAS auffs brot zeigen vnd wils so haben wider Carlstads geist. Aber das wortlin

IST sol bedeutet, heissen auff diese meinung, das brod BEDEVTET meinen leib, der fur euch ꝛc.

Der dritte

Ecolampad macht den text also. Nemet vnd esset, Das ist mein LEIB. ꝛc. Dieser lesst die zwey wort (.DAS vnd IST) stehen, welche Carlstad und Zwingel hatten verendert. Aber das wort LEIB. sol nicht heissen Leib sondern Leibs Zeichen. Das die Meinung sey. Das ist meins Leibs Zeichen

Der Vierde/ funffte/ vnd Sechste

Swenckfeld. der lies sich duncken, sein stanck were der beste ym selbe, denn er kam von sich selbs, vnberuffen, dazu seer vngelert aber vol hohes geistes. Vnd bracht ein newe vnerhorete regel ynn die Theologia (wie solchem hohen geist wol anstund) das war diese

Regula noua Spiritus sacerrimi

Man mus diese wort. (Das ist mein Leib) aus den augen thun, vnd zuuor auff den geistlichen verstand dencken, darnach die wort recht ordenen Da hastu den rechten Meister, den freyen hohesten geist Mercke nu das wol, Wenn dich ein text hindert“ . . .

III.

Die sub III angeführte Schrift findet sich Erl. Ausg. XXX, S. 373—426. Unser Manuskript beginnt S. 403, Z. 16 mit den Worten: „. . vnd freyen dienst, ehe du dich vmbsihest, die andern habest helffen drucken vnd dempffen.“ Von hier ist es vollständig bis zu Ende.

Die Erlanger Ausgabe bietet im Gegensatze zu den Fußnoten den richtigen Text. Nur S. 419, Note 28 muß stehen: „Folgerer, Esel“ statt „Folger, Esel“.

Im übrigen bezeichnen wir folgende kleine Textabweichungen, welche vielleicht schon vom ersten Drucke abstammen. Es muß heißen:

S. 403, Z. 9 v. u. „der Teufel weiß es zum sticken“ nicht: „zum Stücken“.

S. 418, Z. 3 v. u.: „Concomitantz“ nicht: „Concomitantien“.

S. 420, Z. 12 v. u. Statt „2 Kor. 3“ citiert Luther wohl (wie sonst öfter) fälschlich: „1 Kor. 10“.

S. 421, Z. 10 v. u. fehlt „die wort“ vor „Evangelisten“.

S. 422, Z. 18 v. u. hat Luther: „Bitte sie vmb Gottes willen, solche glose mit schrifft zu beweisen, so wirstu sehen das sie kag stehen werden“, nicht: „kalt stehen werden“. Allerdings findet sich letztere Redensart sonst auch bei Luther in ähnlichem Zusammenhange wie dieser ist. Erstere ist uns nicht mehr geläufig. Doch fand sich schon oben: „gack stehen, wie eine beraüffte gans“ auch wohl geschrieben: „gak“.

S. 423, Z. 14 v. u.: „Folgerkünst“, nicht: „Folgekünst“.

Zwei Zeilen weiter: „die bucher sich nicht schämen“, nicht: „ihr bucher“; hier ist indessen wahrscheinlich ein Schreibfehler Luthers anzunehmen.

S. 424, Z. 5 v. o.: „zu Corinthen“, nicht: „zu Corinthern“.

S. 425, Z. 14 v. o.: „Endechrist“, nicht: „Endichrist“.

Eine genauere Kritik des Textes ist, da uns der Originaldruck nicht vorliegt, hier nutzlos.

Die Schrift dem Äußeren nach ist fließend, klar, mit nur geringen Korrekturen am Rande; die Tinte ist gleichmäßig. Offenbar ist dieser „Bericht“ hingeschrieben, wie er aus der Feder floß, in kurzer Zeit, ohne viel Mühe.

IV.

Das älteste Stück unseres Manuskriptes dürfte IV sein (vgl. Köstlin, Luther I, 617), ein Bruchstück der 1525 erschienenen Auslegung von Deuteronomion Mosis, Erl. Ausg. Opp. lat. XIII, S. 219, Z. 9 v. o. bis S. 223; es ist ungefähr der Schluß des 16. Kapitels. Die unbedeutenden Abweichungen vom Texte der Erl. Ausg., welche diese jedenfalls nach den ältesten Drucken hat, sind derartig, daß sie einer Verbesserung Luthers im Drucke selbst gleichkommen dürften. Wir führen sie hier nicht an. Zu lesen ist dieser Teil nicht leicht, nicht nur wegen der mannichfachen üblichen Abkürzungen, sondern auch wegen der Gleichförmigkeit der Buchstaben. Das Wort viuimus z. B. hat nur am Anfang und Ende eine unterschiedliche Form derselben. Die Druckerzeichen fehlen übrigens auch hier nicht.

V.

Eine besondere Bemerkung ist bei V zu machen, einem Stücke der Predigt über den Segen, veröffentlicht 1532 (vgl. Köstlin II, S. 156).

Es fehlt dem Manuskripte, welches aus drei zum Teile sehr schlecht erhaltenen Blättern besteht, offenbar das erste Blatt mit Aufschrift, Text und den zwei ersten Abschnitten der Auslegung und den Anfangsworten des dritten: „Und leret uns dieser Segen daneben."

Nun reicht die Handschrift Luthers ersichtlich bis zu den Worten gegen Ende des II. Teiles: „Dies sind meine kindlin die mir der HERR begnadet, bescheeret oder gnediglich gegeben hat."

Sie nimmt den Raum ein von 2 Blatt und einer halben Seite des dritten. Mitten auf der Zeile aber hinter den citierten Worten fährt eine fremde Hand fort mit anderer Tinte und etwas anderer Orthographie. Das Blatt ist allerdings so vermodert, daß dieselbe nur teilweise leserlich ist. Jedenfalls haben wir hier ein Diktat Luthers vor uns, wenn nicht eine Ergänzung nach gehaltener Predigt, die er selbst indessen vor dem Drucke noch durchgesehen zu haben scheint. Denn mit seiner Schrift und Tinte befindet sich wieder eine Korrektur am Rande, sowie das Zeichen CI, womit er einen neuen Abschnitt auf der Zeile selbst bemerklich macht.

Wir verglichen den in der Erl. Ausg. benutzten Originaldruck von Nickel Schirlentz mit dem Manuskripte. Es fand sich im 1. Teile, 3. Abschnitt der Druckfehler „erbieten" statt „erbeiten"; 2. Teil, 3. Abschnitt z. E. „leid im gewissen", statt „not im gewissen". Auf die bloß orthographischen Verschiedenheiten gehen wir zunächst nicht ein. Die Schrift ist klar, sauber und mit nur sehr geringen Einschiebseln am Rande.

VI.

Verhältnismäßig am vollständigsten erhalten ist die Schrift „Wider Hans Worst", 1541 bei H. Lufft in Wittenberg gedruckt. Für die Vergleichung bot sich hier sehr bequem der Niemeyersche Nachdruck des Originaldruckes.

Dem Manuskripte ist vorgeheftet ein Oktavblättchen, auf wel-

chem steht: „Der Titel /Von Hans Worst/ Doctor Martinus Luther.“ Weder Beschaffenheit des Papieres noch der Schrift sprechen gegen die Originalität dieser Aufschrift. Dann fällt auf, daß es nicht wie in den Drucken heißt: „Wider Hans Worst“.

Die Handschrift bestand ursprünglich aus 16 Bogen, von Luther mit den Buchstaben A—Q numeriert. Es fehlen davon A, B, C1 und L, M, N; also 5 Bogen und 1 Blatt. Bei Niemeyer S. 11, 32 bis S. 45, 11 und S. 63, 21 bis zu Ende. Von den vorhandenen Bogen ist ein Teil noch nicht aufgeschnitten; Luther gab dieselben jedenfalls nach und nach einzeln in die Druckerei.

Diese Schrift scheint mit großer Eilfertigkeit hergestellt zu sein; dafür spricht wenigstens Manuskript und Druck.

Im Äußeren steht die Schrift sehr zurück gegen die Sauberkeit und Zierlichkeit z. B. der ältesten Abendmahlsschriften. Sie ist größer und weitläufiger, der von II sehr ähnlich. Korrekturen und Einschiebsel, letztere bisweilen auf angeklebten Blättern sind häufig. Die citierten Bibelstellen sind meist entweder unbestimmt oder unrichtig, auch im Drucke nicht einmal verbessert (vgl. Vorrede bei Niemeyer). Die Interpunktion ist bei Luther geradezu vernachlässigt; der Drucker, welcher sie besorgte, scheint dann wieder des Guten zu viel gethan zu haben.

Indessen hat wahrscheinlich Luther die Korrekturbogen selbst zur Hand genommen. Dafür sprechen Abweichungen des Druckes vom Manuskripte, welche schwerlich vom Korrektor der Druckerei allein vorgenommen werden konnten. So heißt es (Niemeyer S. 12, Z. 18 v. o.): „Ein teil mus falsch vnd vnrecht sein.“ Im Manuskripte steht: „Denn es ist beides falsch vnd vnrecht.“ Nämlich die folgenden Worte: „denn es sind zweyerley kirchen von der wellt an bis zu ende die S. Aug: Cain vnd Abel nennet“ sind Einschiebsel und verlangten die jetzige Textgestalt, was in der Handschrift leichter unbemerkt bleiben konnte.

Am Ende desselben Abschnittes heißt es jetzt: „non de nomine, nicht vom namen, sondern vom wesen fragen wir“. Im Manuskripte steht: „de Actu primo. de substantia ecclesiae, no de actu secundo vel facto ecclesiae fragen wir“. Auch diese Vereinfachung ist jedenfalls Luther zuzuschreiben.

Wir sind sogar in der günstigen Lage, dem Manuskripte einen Korrekturbogen, den letzten des Druckes, beigefügt zu finden. Die 3 Korrekturen darauf sind wahrscheinlich von Luthers Hand.

Es wird (N. S. 72, Z. 26) das Wort „zeugen" nach „Historien" eingefügt. Dasselbe fehlt jedenfalls durch einen Schreibfehler im Manuskripte. Am Ende dieses Abschnittes (N. S. 72, Z. 10 v. u.) wird vor „küne" das Wort „wenig" getilgt; es blieb im Manuskripte stehen, wo es infolge einer Änderung des Ausdruckes hätte gestrichen werden müssen. Die dritte Korrektur betrifft Streichung eines doppelt gedruckten Wortes. Jene beiden ersten, gegen das Manuskript, beweisen also, daß Luther selbst im Drucke noch Änderungen des Textes bewirkte, wenn auch in geringem Umfange. Übrigens blieben auf diesem Korrekturbogen noch 4 andere Fehler stehen, welche erst der Korrektor der Druckerei entfernt haben wird, nämlich: „Gerich" statt „Gericht", „gedut" statt „gedeut", „Fegeln" statt „Flegeln" und sogar im Anfang des letzten Abschnittes „verdamnen" statt „vermanen".

Um solche Sachen also kümmerte sich Luther nicht; daher kommt es denn auch, daß eine Seite des Niemeyerschen Druckes, von uns nach dem Luthermanuskripte korrigiert, nicht weniger als durchschnittlich mindestens 50 Abweichungen, meist orthographischer Art, aufweist! Doch sind auch andere Druckversehen mit untergelaufen, und J. K. F. Knaake, welcher die Neuausgabe besorgt hat, trifft mit seinen Abweichungen vom Drucke (vgl. Vorwort) auch nicht immer das Richtige [1]. Wir halten es hier nicht angezeigt, alle diese Versehen und Abweichungen nachzuweisen, hoffend, daß gelegentlich einer neuen Rezension das Manuskript zu seinem Rechte komme.

Die Stimmung, in welcher Luther diese Schrift aufzeichnete, glaubt man übrigens dem Manuskripte absehen zu können. Die Feder scheint über das Papier hinweggestürmt zu sein, dem eiligen

[1] So steht im Manuskript 12, 20: „S. Aug". 18, 25: „Das ist sie die Eigen". 25, 39: „Euangelion". 27, 21: „iunge hurlin". 27, 22: „Jungehurlin". 30, 19: „solle es nicht". 42, 33: „die teuffels kirche". Auch die Bibelstellen sind genau nach dem allerdings unrichtigen Manuskript citiert.

Drucker keine leichte Aufgabe stellend. Es macht auf den ruhigen Leser einen fast komischen Eindruck, die allergröbsten und härtesten Stellen und Ausdrücke als Einschiebsel am Rande des Bogens nachgetragen zu finden. Z. B. der erste Abschnitt auf Seite 38 hatte zuerst eine bedeutend mildere Gestalt, welche zur Vergleichung hier folgen möge: „Das sey dismal gnug gesagt von der rechten kirchen. Wollen sie weiter horen wer sie sind, so mugen sie yhren Heinzen weiter lassen wider mich schreiben, weil sie keinen bessern wissen. Denn er ist ein trefflicher man ynn der heiligen schrifft wol gegrundet der dem Luther wol wird wissen abzukeren, wie yhr dencken kundt. Werde ich aber stum sein vnd meine fedder one tinten sein das solt yhr wol erfahren wils Gott. Denn ich dencke, wie ich den Esel treffen wil wenn ich auff den sack schlahen werde.“ Es lag freilich auch so schon Hohn genug darin. Im ganzen ist wenig durchstrichen; zugefügt aber sind z. B. die drei kräftigen Abschnitte vor dem Judaslied. —

Die Vergleichung dieser Manuskripte, welche etwa in die Zeit von 1524—1544 fallen, mit einander und mit alten Lutherdrucken legt uns einige Bemerkungen über Luthers und seiner Drucker Orthographie nahe, welche vielleicht nicht überall so leicht zu machen sind.

Bestimmte Regeln hat Luther nicht befolgt. In demselben Abschnitte unterliegt oft dasselbe Wort verschiedener Schreibweise. Anderseits läßt sich erkennen, daß einige Druckerwerkstätten ihren Prinzipien gemäß das Manuskript umändern. Eine Wechselwirkung scheint stattgefunden zu haben, wobei Luther offenbar nachgiebt.

Den großen Anfangsbuchstaben hat Luther in späteren Schriften viel häufiger als zuerst, aber doch noch nicht halb so oft als z. B. Hans Lufft.

Eins aber hat Luther festgehalten, das y im An- und Auslaut, während Lotther, Lufft, Schirlentz es gewöhnlich durch i und j ersetzen. Im Inlaut dagegen wird es bei Luther immer seltener. Wo sonst die Drucker j haben, hat Luther entweder i (iar, ia, iagen &c.) oder ih (ihener, ihemand &c.); ein eigentliches j haben wir bei Luther nicht gefunden.

Die Buchstaben u und ü, o und ö interessieren uns, weil die Erl. Ausg. das Prinzip verfolgt, den ursprünglichen Laut der Worte wiederzugeben. Luther unterscheidet nie o und ö, so viel wir bemerkt haben, einen Fall in II ausgenommen, wo „hönen“ steht. In sorgfältigeren Schriften wird n und u unterschieden; letzteres bekommt 2 Punkte, welche manchmal in den nach oben offenen Bogen zusammenlaufen; u erhält zuweilen ein dem französischen Circonflex ähnliches Zeichen. u und ü aber sind von Luther auch nicht unterschieden worden. Bei dem offenbaren Schwanken der Drucke scheint mir daher eine Bemühung um den ursprünglichen Laut wenigstens unsicher. Schwankend ist bei den Druckern die Wiedergabe von „ſſch“. Luther hat es fast regelmäßig im Auslaut eines kurzen Wortstammes (tiſſch, waſſchen ꝛc.), seltener in der Endung: „iſch“.

Durchgehends steht bei Luther ſſ im Auslaut. Lufft weicht davon ab, z. B. in „Teufel“.

In den älteren Schriften hat Luther stets „odder“ und „widder“ ꝛc.; später (z. B. in der Predigt über den Segen „oder“, „wider“. Beide Male finden sich in den Drucken Abweichungen.

Doch weitere Einzelheiten der Art wollen wir hier nicht anführen, sie sind vielleicht an anderer Stelle von Berufenern zu machen.

Übrigens dürfen wir zum Schlusse noch erwähnen, daß die Einsicht in das Manuskript solchen, die nach ihrem Berufe besonderes Interesse dafür haben können, von dem Herrn Besitzer desselben in seiner Wohnung gern gestattet würde, wie es auch bisher geschehen ist. Zu weiterer litterarischer Auskunft ist nach Kräften und Umständen der Verfasser dieser Mitteilung bereit.

Wir sind so genau auf die freundlichst uns zur Einsicht gebotenen Handschriften eingegangen in der Hoffnung, damit einiges zur Litteraturgeschichte der Schriften unseres Reformators beitragen, oder auch nur einige Linien in der Zeichnung seines Charakters nachziehen zu können. Aber es wird uns auch schon genügen, unser deutsches evangelisches Volk einfach auf diesen Schatz, welchen es noch besitzt, aufmerksam gemacht zu haben.

Rezensionen.

1.

Der Prophet Ezechiel für die zweite Auflage erklärt von Lic. Dr. **Rudolf Smend**, außerord. Professor der Theologie in Basel. Mit 8 Holzschnitten und einem lithographirten Plan. Leipzig, Verlag von S. Hirzel, 1880.

So lautet der Titel dieses XXX und 397 Seiten starken Kommentars, während Dillmann seine Auslegung der Bücher Exodus und Levitikus mit den Worten „für die zweite Auflage nach Dr. August Knobel neu bearbeitet" deutlicher bezeichnet. Allein das auffällige „für die zweite Auflage" findet durch den links danebenstehenden Titel: „Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum Alten Testament, achte Lieferung, Ezechiel von Rudolf Smend, 2. Auflage" wohl genügende Erklärung. Schwerlich darf man es Smend verdenken, daß er bei seiner durchaus neuen Arbeit, welche sich zudem weit mehr an Ewald und Wellhausen als an Hitzig anlehnt, den Namen Hitzigs, von dem die erste Auflage der achten Lieferung des exegetischen Handbuches herrührt, nicht an die Spitze stellen mochte. Dem Anscheine nach glaubte Smend anfänglich, daß er manchen Satz aus der ersten in die zweite Auflage herübernehmen werde. So sind zu Kap. 1, 5—12 die Worte „Beschreibung von vier lebendigen Wesen, ζῶα (Apok. 4, 6), nicht θηρία" aus Hitzig stehen geblieben, und ähnlicher Art sind die ab und zu vorkommenden (z. B. S. 8. 59. 66. 83. 95. 125) Sätze aus der ersten Auflage, welche Smend durch Anführungszeichen als fremdes Gut kenntlich gemacht hat, so daß der Leser als ihren Verfasser leicht Hitzig erraten wird. Gewiß hätte

ein Schüler Hitzigs aus der im Jahre 1847 erschienenen ersten Auflage unendlich viel mehr wörtlich verwendbar gefunden, als die angegebenen Kleinigkeiten, obgleich die Erklärung des Buches Ezechiel wohl von niemanden zu den besten Arbeiten des heimgegangenen Meisters gerechnet wird. Es konnte aber nicht ausbleiben, daß Smend seines durchgreifenden Gegensatzes zu Hitzigs Arbeit sich bald immer schärfer bewußt wurde und ganz darauf verzichtete, in seiner Neubearbeitung des Ezechiel zu der ersten Auflage eine andere Stellung einzunehmen, als zu den übrigen Erklärungsschriften. In seinem Vorwort urteilt Smend über die erste Auflage: „Der eigentliche Kern des ganzen Buches war der Versuch, die hebräische Vorlage der LXX zu rekonstruieren, ein Unternehmen, das mir verhältnismäßig ziemlich gegenstandslos erschien. Die theologische und überhaupt die historische Seite des Gegenstandes war darüber in ihrem Rechte stark verkürzt, die Frage nach Ezechiels Verhältnis zum Pentateuch überhaupt nicht ins Auge gefaßt.“ So fern Smend sich von jeder Überschätzung Hitzigs hält, dessen stark ausgeprägte Eigentümlichkeit vielleicht auch für die übrigen Lieferungen des exegetischen Handbuches eine Neubearbeitung rätlich erscheinen läßt, ebenso sehr ist er bemüht gewesen, seinem Vorgänger volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Muß Smend (vgl. S. 135. 171) zuweilen in sprachlicher und sachlicher Hinsicht scharfen Tadel aussprechen, so wird doch Hitzig auch häufig lobend erwähnt, z. B. Kap. 3, 12. 7, 20. 11, 21. 14, 4. 16, 43. 52. 19, 4. 7. 21, 29. 23, 21. 24, und findet überhaupt fast durchweg fleißige Berücksichtigung, wenn auch meines Erachtens nicht immer die richtige. Kurz, jeder Leser wird sich der vorliegenden neuen Erklärung des wichtigen Prophetenbuches freuen, der meinem Urteil beipflichtet, daß wir in derselben trotz unverkennbarer Mängel den bis jetzt besten Kommentar zu Ezechiel besitzen.

In der zur Begründung dieses Urteils erforderlichen näheren Besprechung von Smends Buch soll mich ein doppelter Gesichtspunkt leiten. Einmal nämlich möchte ich für den Verfasser selbst schreiben, der bei seiner Jugend und bei dem jetzt unserem lange vernachlässigten Propheten zugewandten Interesse vielleicht einmal berufen sein wird, eine neue Auflage seines Werkes zu besorgen,

für welche ihm dann, wie zum Teil wohl schon jetzt für andere von ihm zu erwartende Arbeiten, meine Winke mehr oder weniger dienlich sein könnten. Dabei gehe ich von der Voraussetzung aus, daß dem Verfasser der ins Einzelne gehende Tadel, mag er denselben auch gewiß nicht immer als berechtigt anerkennen können, lieber sein muß, als allgemein gehaltenes Lob. Gerade weil ich Smend unter den jüngeren Gelehrten, welche das Studium des Alten Testamentes zu ihrer Lebensaufgabe gemacht haben, für einen der tüchtigsten halte, will ich mit meinen gutgemeinten Ausstellungen nicht sparen, mögen sie auch für die Masse der Leser dieser Zeitschrift weniger Interesse darbieten. Zum anderen aber möchte ich bei dem größeren Leserkreise gerne den Eindruck hervorrufen, daß dieser neue Kommentar auch für diejenigen sehr beachtenswert bleibt, welche das Verhältnis des Buches Ezechiels zur pentateuchischen Frage anders auffassen, als Smend hier thut. Darum werde ich meine Belege meist aus der mehr neutralen ersten Hälfte des Ezechiel entnehmen, zumal da ich Smends Erklärung von Kap. 1—24 bis jetzt am gründlichsten durchgearbeitet habe, und will mich auf die schwierige Erörterung der eben erwähnten sehr verwickelten Streitfrage, welche mit Recht das allgemeinste Interesse erregt, nur mehr im allgemeinen kurz einlassen.

Bezeichne ich nach alter Weise (vgl. Bleeks Einl. [3. Aufl.], S. 249) die sogen. Grundschrift der Kürze halber mit dem an sich gleichgültigen, übrigens für alle annehmbaren Buchstaben A, so behauptete Smend schon in den seiner Hallenser Licentiatendissertation vom Juli 1875 (Moses apud prophetas, vgl. die Anzeige von A. Kuenen in Theol. Tijdschrift 1876, S. 267—272) beigegebenen Thesen, es müsse für die Annahme, daß A der älteste Erzähler der Genesis sei, der Beweis erst noch erbracht werden. Noch vor kurzem (Herzogs R.-E. [2. Aufl.] VII, 172) hat v. Orelli sich gegen Graf und Wellhausen beifällig auf Smend berufen, und ich glaube zu wissen, daß Smend jetzt nicht minder als früher fest von der Wirklichkeit einer echt mosaischen Gottesoffenbarung als der Grundlage der ganzen alttestamentlichen Religion überzeugt ist. Aber bei seinem Studium des Ezechiel ist es Smend nicht gelungen, wie er doch hoffte, „sichere Spuren von einer Benutzung

des Priestercodex durch Ezechiel aufzeigen zu können.“ Vielmehr erklärt er (Vorwort, S. VII): „An einer großen Zahl von Stellen glaube ich das Gegenteil sehr wahrscheinlich gemacht, an manchen, namentlich in ca. 40—48, auch positiv bewiesen zu haben“, vgl. S. 313f. Besonders durch seinen Lehrer und Freund Wellhausen, der auch eine Korrektur von Smends Buch gelesen und ihm eine Reihe von Emendationen mitgeteilt hat (z. B. Kap. 1, 11. 4, 4. 6, 9. 9, 7. 13, 11. 16, 7. 21, 15. 24, 17), scheint diese Umstimmung des Verfassers bewirkt worden zu sein, nicht unmittelbar durch Ed. Reuß, dessen kostbares großes Bibelwerk („Les Prophètes“, Paris 1876) ich nirgends von Smend benutzt finde. Die Meinung von Reuß, Ezechiel sei „de tous les prophètes le plus original“, liegt wohl auf gleicher Linie mit der ebenfalls halbwahren und leicht mißverständlichen Behauptung Smends, Ezechiel sei der geistige Vater des Judentums, oder mit der schon im Jahre 1833 von Reuß aufgestellten These: „Ezéchiel est antérieur à la redaction du code rituel et des lois qui ont définitivement organisé la hiérarchie.“ Ich habe schon in der Besprechung der 4. Auflage von Bleeks Einleitung (Protestant. K.-Ztg. 1878, Kol. 478ff.) die Erklärung abgegeben, daß ich durch Wellhausen von der Unhaltbarkeit der alten Ansicht, nach welcher A ums Jahr 1000 v. Chr. abgefaßt wäre, überzeugt worden bin. Seither ist mir das nachezechielische Zeitalter von A lediglich immer gewisser geworden, nur daß sich mir diese späte redaction du code rituel sehr wohl verträgt mit dem zum Teil sehr viel höheren Alter der darin verarbeiteten Stoffe. Wie man bei solchen Anschauungen die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwickelungsgeschichte darstellen könne, hat H. Schultz in der 2. Auflage seiner tüchtigen „Alttestamentlichen Theologie“ (Frankfurt a. M. 1878) schon vorläufig gezeigt, mag auch vieles noch der Verbesserung bedürfen. Der Umstand, daß Wellhausen durch zahlreiche Übertreibungen und vielfach unangemessene Sprache den Fortschritt aufs Spiel gesetzt zu haben scheint, kann mich so wenig als andere Fachgenossen (vgl. Kautzsch in Schürers Theol. Lit.-Ztg. 1879, Nr. 2 und in dem für die DMG. erstatteten Bericht über die morgenländischen Studien während des J. 1878,

S. 24f. 28, sowie z. B. noch Lemme, Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Dekaloges [Breslau 1880], S. 8) daran hindern, daß wir den wirklichen Fortschritt uns aneignen, der mit dem Festhalten am Offenbarungscharakter der alttestamentlichen Religion ebenso gut vereinbar ist wie die Thatsache der späten Abfassung des unter Josia gefundenen Gesetzbuches. So steht auch z. B. die Geschichtlichkeit des einfachen mosaischen Offenbarungszeltes keineswegs in Widerspruch mit der Ungeschichtlichkeit (vgl. Baudissin in Herzogs R.-E. [2. Aufl.] VI, 186. 190f.) der prächtigen Stiftshütte von A, deren Altar von Holz und Erz (vgl. Dillmann, Exodus u. Leviticus, S. 269) ich für eine reine Unmöglichkeit halten muß. Nirgendwo aber haben wir im Alten Testament das Recht, das geschichtlich Unhaltbare einer Darstellung auf Tendenzlüge, auf freche Fälschung zurückzuführen, da die so viel näher liegende Annahme unbewußten Irrtums überall vollkommen ausreicht.

Um der Wichtigkeit der Sache willen seien mir noch einige allgemeine Bemerkungen zur Behandlung der pentateuchischen Frage gestattet. Delitzsch, welchem Smend (S. 149 Anm.) eine interessante Notiz zu den von Ewald in Ez. 21, 36 entdeckten angeblichen Höllenschmieden verdankt, hat in seinen zwölf pentateuchkritischen Studien, welche dem ersten Jahrgang der neuen Zeitschrift von Luthardt (Leipzig 1880) eine besondere Bedeutung verleihen, nach beiden Seiten hin beherzigungswerte Winke gegeben. So wahr es ist (Del.-Luth., S. 625), „daß die von Reuß und Graf ausgehende Pentateuchtheorie nicht ohne Wahrheitselemente ist, aber noch lange nicht alle Rätsel der Entstehungsgeschichte der mosaischen Thora gelöst hat“, daß die mosaische Lebensordnung (S. 620f.) in einem jahrtausendlangen Prozeß allerlei Abänderungen und Fortbildungen erfuhr „durch berufene Organe, welche sich in gutem Glauben auf gleichen Offenbarungsquell mit ihren überlieferten Grundlagen zurückführen konnten“, ebenso richtig behauptet Delitzsch (S. 617): „Es giebt selbst unter den Theologen nur wenige, welche Lust und Ausdauer und Vorkenntnisse genug haben, um der Pentateuchkritik auf ihren vielverschlungenen Wegen folgen zu wollen und folgen zu können.“ Ein evangelischer Christ,

der mit Winer den Protestantismus seiner Natur nach mit der Wissenschaft verwandt findet, kann unmöglich mit den Römlingen beide verlästern und alle Pentateuchkritik in den Bann thun wollen, sondern wird sich auch für diese Streitigkeiten innerhalb der heutigen Theologie das Wort von C. Weizsäcker gesagt sein lassen: „Wenn sich einer zutraut, zu Christus zu halten, so mag er auch von sich aus schließen, daß wir es gerade so gut thun.“ Smend (S. VIII) bezeichnet es als „die wahre Aufgabe der biblischen Theologie, das Werden der Offenbarung zu verfolgen und aufzuzeigen“ und sagt mit vollem Recht: „An ihr arbeiten heißt auf alle Fälle dem wahren Interesse des Glaubens dienen.“ Besitzen wir in der heiligen Schrift gleichsam den Niederschlag eines gottmenschlichen Prozesses, d. h. der Offenbarung Gottes unter den Menschen, so darf die biblische Forschung über der göttlichen Seite die menschliche nicht vernachlässigen, obgleich sie natürlich auch vor der entgegengesetzten Einseitigkeit sich zu hüten hat. Handelt es sich um unmittelbare Verwertung der heiligen Schrift für die Erbauung, so liegt die geringere Gefahr in der einseitigen Betonung ihrer göttlichen Seite; umgekehrt sollte dem Bibelkritiker, der des frohen Glaubens lebt, daß die heilige Schrift als Urkunde der göttlichen Offenbarung durch die schärfste geschichtliche Prüfung nur gewinnen könne, ohne Zimperlichkeit das Zugeständnis gemacht werden, daß für ihn die geringere Gefahr in der einseitigen Betonung der menschlichen Seite liege.

Dennoch will ich's wahrlich nicht loben, daß Wellhausen im ersten Bande seiner Geschichte Israels z. B. (S. 233. 259) von dreister Umdichtung, geistlicher Mache ꝛc. redet und in Ezechiel (S. 419) mehr einen Ketzerrichter als einen Propheten erblicken will. Smend (S. VIII) hat allen Grund dazu, daß er gegen die geringschätzige Behandlung unseres Propheten durch Wellhausen seinerseits sich ernstlich ausspricht. Man wird das von Wellhausen unleugbar gegebene Ärgernis um so mehr beklagen müssen, je lieber man der Andeutung Smends Glauben schenkt, daß sein Freund im zweiten Bande der Geschichte Israels, dessen Erscheinen leider ganz ungewiß sei, ohne Zweifel der Richtung Ezechiels mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen würde. Es wäre gewiß unberechtigt,

wollte man Wellhausen, der in Schürers Theol. Lit.-Ztg. das leichtfertige Buch von Jul. Popper („Der Ursprung des Monotheismus", Berlin 1879) einer vernichtenden Kritik unterzogen hat, für einen Geistesverwandten des genannten jüdischen Gelehrten halten. Vielmehr hoffe ich, daß Wellhausen, welchem Delitzsch „seltene Naturgaben des Geistes und Scharfsinnes" zuerkennt, nach seiner bisherigen oft übermütigen und willkürlichen Bestreitung der Überlieferung noch Gelegenheit finden wird, auch die positive Seite seines Wesens hervorzukehren und durch die That den zum Teil von ihm selbst verschuldeten Irrtum zu widerlegen, als sei es ihm jemals um Untergrabung des Glaubens an die Urkunden der Offenbarung zu thun gewesen. Wer keine Ahnung von einem wirklich geschichtlichen Offenbarungsbegriff hat (vgl. dagegen Delitzsch in Luthardts Zeitschrift 1880, S. 121) und daher z. B. noch heute in der angeblichen Langlebigkeit der Patriarchen einen Nachglanz der Paradiesesherrlichkeit erblickt, der wird leicht der neueren Pentateuchtheorie gegenüber, in welcher wichtige Wahrheiten mit allerlei Irrtümern vermischt sind, das Kind mit dem Bade ausschütten und sich an den Schlagwörtern „Umsturztheorie", „Radikalismus", „Naturalismus" genügen lassen. Aber jeder besonnene Apologet wird sich hüten, die Schriften eines Reuß und Wellhausen z. B. mit der tollen Kritik von Ernest Havet („Le Judaisme", Paris 1878; vgl. M. Vernes in der „Revue critique" 1879, Nr. 9) in einen Topf zu werfen. Wohl viele Jahre werden vergehen, ehe der jetzt fast auf dem ganzen weiten Gebiet der alttestamentlichen Wissenschaft entbrannte Kampf in der Hauptsache geschlichtet sein wird, ein Kampf, in welchem es auf beiden Seiten nicht ohne zahlreiche Wunden abgehen kann, bis die hüben und drüben vorhandenen Wahrheitselemente zum Siege über die beiderseitigen Irrtümer gelangen. Möge der notwendige Kampf nicht durch gehässiges Parteitreiben, durch judenchristliches Richten und heidenchristliches Verachten des Gegners unnötig verbittert werden! Die Gegensätze sind ohnehin schroff genug. Während wir z. B. Ed. Reuß sachlich richtig und ruhig reden hören („L'histoire sainte et la loi" [Paris 1879], p. 240) „du camp de plus de deux millions d'Israélites, qui, avec bêtes et bagages, marchent

en procession à travers un pays de montagnes et sans routes“ (Nomb. X), versichert uns Bestmann (Geschichte der christl. Sitte, 1. Teil [Nördlingen 1880], S. 256 Anm.) weniger ruhig: „Natürlich hat die krämerhafte neuere Kritik auch an dieser gutbeglaubigten Zahl (Ex. 12, 37) herumgemäkelt. Man vgl. jedoch ihre Widerlegung bei Köhler, Bibl. Gesch. 1, 198.“ Ich kann nur wiederholen (vgl. Theol. Lit.-Ztg. 1876, Kol. 157), daß die angeblich gut beglaubigte Zahl eine Absurdität ist, und muß abermals auf den von Colenso geführten Beweis mich berufen, daß viele Berichte von A „mit den allgemeinen Gesetzen von Zeit und Raum, denen alles Faktische unterworfen ist, in Streit sind“. Da vielen Lesern das Werk von Colenso über Pentateuch und Josua unzugänglich ist, so finde hier die Bemerkung des Majors von der Goltz („Im neuen Reich“ [Leipzig 1881], Nr. 4, S. 154) eine Stelle: „Wollen wir uns ein räumliches Bild der Masse des deutschen Heeres entwerfen, so wird uns die Überraschung, daß dieselbe in ihrer gesamten Kriegsausrüstung, mit allen Fahrzeugen, auf einer Straße im Reisemarsche gedacht, den Raum von der West- bis zur Ostgrenze des Reiches einnehmen würde.“

Es hilft eben nichts, daß man vor dem Unliebsamen die Augen zuschließt; wir müssen der geschichtlichen Wirklichkeit furchtlos ins Angesicht schauen und offen anerkennen, daß die Zahlen in Num. 1 und 26 ungeschichtliche, künstliche Zahlen sind. Dennoch halte ich die von A. Kuenen (Bleek-Wellhausen, S. 155) aufgestellte Alternative „entweder ausschmückende Sage oder Fiktion“ für irreführend, so daß ich gern diesen Stein des Anstoßes für viele heutige Theologen durch einige Bemerkungen aus dem Wege räumen möchte. Mit Recht sträubt sich das religiöse Gefühl dagegen, den Deuteronomiker für den Hilkia (2 Kön. 22, 8) zu halten, der sein eigenes Buch dem Könige Josia „insinuiert“ habe (vgl. S. Maybaum, Die Entwickelung des altisraelitischen Priestertums [Breslau 1880], S. 35), und jedenfalls mögen wir bei Entstehung der heiligen Schrift von frecher Willkür oder raffiniertem Betruge nichts wissen. Unmöglich kann doch in der heutigen Wissenschaft die längst verschollene rohe Herleitung der Religion aus

Priesterbetrug wieder aufleben. Aber bedarf es denn solcher trostlosen Annahme? Ist's wirklich ein Widerspruch, wenn wir z. B. eine biblische Zahl, welche wir als eine ungeschichtliche erkennen, für eine künstlich, d. h. also doch nicht ohne Bewußtsein, zurecht gemachte erklären und dennoch darin einen unbewußten Irrtum, keineswegs aber eine Fälschung erblicken? Die Antwort muß ein entschiedenes Nein sein. Die Wahrheit ist die, daß uns, nachdem wir von dem sehr mißverständlichen und daher mit Unrecht von Kuenen gebrauchten Worte „Fiktion“ den durchaus nicht hierher gehörigen Begriff der Fälschung ausgeschlossen haben, an dem geschichtlich allerdings Unhaltbaren nichts anderes übrig bleibt, als der Begriff der für uns zuweilen befremdlichen, stets aber in gutem Glauben handelnden schriftstellerischen Freiheit oder Kunst. Um die Entstehung der oft vorhandenen Geschichtsentstellung zu begreifen, genügt die Erinnerung an die bekannte Thatsache, daß ein Erzähler häufig ohne sein Wissen ein ganz schiefes Geschichtsbild giebt. Niemand leugnet, daß die biblische Chronik an geschichtlicher Glaubwürdigkeit weit hinter den kanonischen Königsbüchern zurücksteht, nnd doch wäre es eine Thorheit, darum dem Chronisten die bona fides abzusprechen. Wir finden die Art, in welcher dieser Verfasser die ihm vorliegenden, durch die schriftliche und mündliche Überlieferung gebotenen Stoffe und Ideen zur Wiederbelebung der alten Geschichte für seine Zeit benutzt hat, häufig genug unberechtigt. Aber die jedem Leser vor Augen liegenden Thatsachen zwingen uns, daß wir neben der großen Gebundenheit an die den Chronisten unbewußt beherrschenden Zeitvorstellungen, durch welche sein Geschichtsbild ein so schiefes wird, zugleich als Kehrseite dieser Gebundenheit eine uns leicht erschreckende, d. h. bis an die Grenzen der Wahrhaftigkeit anstreifende Kühnheit offen anerkennen müssen.

Als Beleg diene die Behandlung des Goliath. Nach der Sage in 1 Sam. 17 tötete der junge David den riesigen Philister und brachte (vgl. V. 54 den wunderlichen Anachronismus) dessen Kopf nach Jerusalem. Die wirkliche Geschichte (2 Sam. 21, 19) lehrt uns dagegen, daß Elhanan, einer von Davids Helden, ein Bethlehemiter, derjenige war, welcher den Gathiter Goliath tötete.

Was ist nun 1 Chron. 20, 5 daraus geworden? Hier schlägt Elhanan den Lachmi ('eth lachmî statt bêth hallachmî), den Bruder Goliaths ('achî goljath statt 'eth goljath). Offenbar ist das keine bewußte Textfälschung. Es stand vielmehr dem Chronisten fest, daß der alte Text unmöglich richtig sein könne; er hielt sich daher für berechtigt zu der vermeintlichen Emendation. Thatsächliche Verdeckung des richtigen Sachverhaltes (vgl. Dillmann, Exod. u. Levit., S. VII) braucht darum noch keine Fälschung zu sein. Wenn Welte u. a. das Nachmosaische im Pentateuch durch unglaublich kühne Auslegungskünste wegzudeuten suchten, wenn dogmatische Exegese eher den Namen der Einlegung als den der Auslegung verdient, so tasten wir doch die bona fides sonst redlicher Männer nicht an, wie sehr wir auch ihre Irrtümer abweisen müssen. Wie der Chronist ein richtiges Geschichtsbild zu geben glaubte, ein richtigeres, als er in einem Teile seiner Quellen zu finden meinte, so wird A in den an gewisse überlieferte Annahmen sich anschließenden, aber nicht ohne Rechnung (vgl. Bertheau in den Jahrbb. f. deutsche Theologie 1878, S. 657 ff.) gewonnenen Zahlen von Gen. 5 und 11 die bisherigen chronologischen Versuche zu übertreffen geglaubt haben (vgl. Luk. 1, 1 ff.). Mit gutem Gewissen redet der Deuteronomiker, dem unter den Gottesmännern des Alten Bundes eine hervorragende Stellung gebührt, aus göttlichem Auftrage im Namen des Moses zu seinem Volke. Mit einer für uns nicht mehr erlaubten schriftstellerischen Freiheit wird 1 Chron. 16 ein aus späten Psalmstellen zusammengesetztes Lied für die davidische Zeit benutzt. Mögen wir es noch so sehr bedauern, daß der wirkliche Geschichtsverlauf, namentlich durch die schwer vermeidliche Übertragung der späteren Anschauungen auf die Vorzeit, vielfache Trübung erleiden mußte, so berechtigt uns doch der Umstand, daß wir nirgends im Alten Testament absichtliche Fälschung entdecken, zu der tröstlichen Hoffnung, daß die um Ergründung der geschichtlichen Wahrheit sich bemühende wissenschaftliche Forschung durch ihre eigenen und der biblischen Schriftsteller unvermeidliche Irrtümer hindurch immer mehr zur klaren Erkenntnis der wesentlichen Wahrheitselemente hindurchdringen muß, deren Unzerstörbarkeit uns durch den für jeden Christen im Alten

Testament erkennbaren Offenbarungscharakter des Alten Bundes verbürgt ist. Thöricht wäre die Sorge, als könnte Moses der hohen Bedeutung, welche ihm als dem menschlichen Stifter des Alten Bundes zukommt, beraubt werden, als könnten die Propheten durch eine wissenschaftlich begründetere, geschichtlich lebendigere Erkenntnis von der Entwickelung der alttestamentlichen Religion für uns an wahrem Werte verlieren. Gewiß kann der Versuch, das Werden der Offenbarung im Volke Israel geschichtlich zu begreifen, sein hohes Ziel immer nur annähernd erreichen, und dieser Versuch hat nichts zu schaffen mit dem eitelen Wahn, als hätte sich die wahre Religion aus dem kanaanitischen Naturdienste entwickelt, wobei mit dem edlen Worte „Entwickelung" ein schnöder Mißbrauch getrieben wird. Es handelt sich vielmehr besonders darum, daß wir die Schattenseiten des religiösen Lebens in den verschiedenen Stufen der Geschichte Israels schärfer, als die alte Theologie zu thun pflegte, ins Auge fassen lernen, weil uns nur dadurch das allmähliche Fortschreiten im Siege des Lichtes über das Dunkel in seiner vollen geschichtlichen Wirklichkeit, d. h. in seiner Herrlichkeit, verständlicher werden kann. So wird uns z. B. die Klage des Jesaja (Kap. 2, 8), daß das heilige Land voll Götzen sei, geschichtlich viel lebendiger und verliert ihr Rätselhaftes, wenn wir sie von Jahvebildern verstehen, welche sich auf den durch das ganze Land zerstreuten Höhen befanden; die gewöhnliche Erklärung von Göttern der Heiden würde in dieser Weissagung (vgl. 2 Kön. 15, 34 f.) zur Annahme einer schwer begreifbaren Hyperbel nötigen.

Doch es wird Zeit, daß wir zu Smends Buch zurückkehren. Obgleich Delitzsch (Luthardts Zeitschrift 1880, S. 288) dasselbe als ein ganz und gar auf Wellhausens Geschichtskonstruktion basiertes bezeichnet, nennt er es doch einen sorgfältigen und vielfach förderndem Kommentar. Ich finde viel mehr Wahrheitselemente in Wellhausens Schriften, als für Delitzsch möglich ist, und wünschte trotzdem, daß Smend seinem Freunde weniger gefolgt wäre, wie ich denn überhaupt glaube, daß Smend die Bedeutung des Buches Ezechiels für die Entscheidung mancher streitigen kultusgeschichtlichen Frage etwas zu hoch anschlägt. Ich

werde auf den folgenden Blättern einige Hinweisungen auf zu große Abhängigkeit unseres Verfassers von Wellhausen geben, natürlich nur kurze Andeutungen, da sich so verwickelte Fragen nicht beiläufig und mit wenigen Worten befriedigend erörtern lassen. Trotz meiner Bedenken gegen manche Einzelheiten nenne ich Smends Neubearbeitung des Ezechiel, welche im allgemeinen den würdigen Ton der ernsten Wissenschaft nicht vermissen läßt, gerne mit Kautzsch (Theol. Lit.-Ztg. 1880, Kol. 549) eine tüchtige Leistung, die dem kurzgefaßten exegetischen Handbuche zur Ehre gereicht, und stimme Kuenen (Theol. Tijdschrift 1880, S. 640) bei, daß Smend mit diesem Kommentar „aanstonds eene eereplaats inneemt onder de uitleggers van het O. Testament“.

Betrachten wir zunächst einige mehr äußerliche Dinge, so kann ich verschiedene Wünsche nicht unterdrücken. Smend handhabt unsere Muttersprache mit großer Gewandtheit; sein Deutsch ist gedrungen, kräftig und edel, ähnlich wie in Wellhausens Geschichte Israels. Zum Glück sind die Zeiten vorüber, da man übles Deutsch schreiben durfte, ohne daß Huhn (irrig Wellhausens Geschichte, S. 285: Hund) und Hahn darnach krähten. Es wird für Smend ein leichtes sein, gewisse Nachlässigkeiten, besonders den Gebrauch unnötiger Fremdwörter, zu vermeiden. Ich erwähne S. 36: ein forciertes Wortspiel: S. 62: ein Ereignis passierte; S. 80. 97: ein improvisiertes Wort; S. 90: preciöser Ausdruck, prekäre Annahme; S. 130: engagiert. Öfter kehrt das Lieblingswörtchen Pointe wieder, z. B. S. 98: der Pointe die Spitze abbrechen. Nicht selten ist das Wort (z. B. S. 113) Dublette. Die „Schwadronen“ (Kap. 17, 21) sind wohl absichtlich aus Ewalds Übersetzung herübergenommen; undeutsch ist aber Kap. 21, 10 „beigehen“ vom Schwerte gebraucht, wo Ewald zur Erklärung „d. i. beigesteckt werden“ hinzufügt. S. 74 fällt nicht nur die Wendung „Ez. kommt damit nicht sofort über“ auf, sondern auch der unvermittelte Übergang von der Einzahl „ist, weist“ zur Mehrzahl „suchen, treten“. Ewalds „spricht Herr Jahve“ (z. B. S. 76) erscheint nicht minder bedenklich, als S. 111 „das seiner Weisel beraubte Volk“, da die Bienenkönigin oder der Weisel doch nur in der Einzahl vorhanden ist. In der Übersetzung (S. 173)

„laß brühen die Brühe“ scheint „brühen“ in dem unzulässigen Sinne von „brodeln“ gemeint zu sein. In der Benutzung von Ewalds nicht immer glücklicher und hinreichend deutlicher Sprache (z. B. S. 151: die ich mit dir spielen will) wäre wohl größere Vorsicht ratsam gewesen. Nicht rein sprachlicher Natur ist der oft zu starke Ausdruck (z. B. S. 151: höhnische Frage, statt spottende Frage), welcher mit dem zuweilen gar zu zuversichtlichen Tone der Rede zusammenhängt.

Hinsichtlich der äußeren Anordnung des Kommentars waren dem Verfasser durch die Einrichtung des exegetischen Handbuches die Hände vielfach gebunden, und ich gebe gerne zu, daß Smend auf kurzem Raum mit Fleiß und Sorgfalt einen sehr reichhaltigen und lehrreichen Stoff geliefert hat. Auf das Vorwort folgen S. X—XXX Vorbemerkungen in drei zusammenfassenden Abschnitten: 1) Ezechiels Stelle in der Prophetie. 2) Ezechiels Eigentümlichkeit und Wirksamkeit. 3) Das Buch Ezechiel. Der Kommentar sucht dann (vgl. S. VII) jedem des Hebräischen einigermaßen Kundigen das Verständnis des Buches Ezechiel im großen und ganzen wie an jeder einzelnen Stelle möglich zu machen. Die Zerlegung des Prophetenbuches in größere und kleinere Sinnabschnitte ist vortrefflich, und das stete Streben nach klarer Erfassung des Gedankenzusammenhanges in den zahlreichen Übersichten, welche der Behandlung der einzelnen Verse voranstehen, verdient alles Lob. Niemand wird Smend, mag man auch manchem seiner allgemeinen Urteile nicht zustimmen, das redliche Streben nach einer Gesamtanschauung (Wellh., Gesch., S. 174) absprechen. Aber die Einzelauslegung hätte schon durch deutlichere Hervorhebung der neuen Versanfänge sehr an Übersichtlichkeit gewinnen können. Die große Kürze gereicht der Lesbarkeit und schlichten Deutlichkeit des Kommentars häufig zum Nachteil. So finden wir am Ende von Kap. 12, 16 zwischen zwei Gedankenstrichen drei Schriftstellen citiert, ohne daß man näher weiß, worauf sich diese beziehen; hätte Smend vorher geschrieben „Die in kleiner Zahl (5, 3 ꝛc.) Übriggebliebenen“, so wäre alles klar gewesen. Ganz unlesbar ist der Anfang von Kap. 13, 10: „Vgl. Jer. 6, 14. 8, 11. — Weil und alldieweil] 36, 3. Lev. 26, 43. —

Jes. 9, 15. Jer. 23, 13. 32. — Jer. 6, 14. 23, 17. Mark. 3, 5. —" Ähnlich hätte sich der Schluß von Kap. 17, 24 und viele andere Stellen leicht deutlicher geben lassen. Übrigens hebe ich Smends große Zuverlässigkeit im Citieren rühmend hervor. Druckfehler sind überhaupt sehr selten. Ich bemerke folgende Versehen; S. 8 lies „stets weibliche" statt „konstant masculinische"; S. 10, Z. 17 von unten tilge „rings"; S. 15, Z. 9 von oben scheint vor „vgl." ausgefallen zu sein „s. v. a. המון", so daß hierauf „letztem" (letzterem?) zu beziehen wäre; S. 20 steht „מצא] wie 3, 1", während das Wort nicht in 2, 8, sondern in 3, 1 sich findet; S. 32, Z. 18 v. o. lies 15 statt 12; S. 35, Z. 6 v. u. lies Olsh. 96e statt Olsh. 96c; S. 70, Z. 8 v. u. lies 6 statt 4; S. 99 steht die Verwerfung von „du warbst" in Widerspruch mit Smends Erklärung zu Kap. 23, 32; S. 139, Z. 1 v. u. lies weil (?) statt wo; S. 166, Z. 9 von oben lies sandten; S. 171, Z. 11 v. o. lies Num. 27, 18 (?) statt Num. 21, 19; S. 201, Z. 5 v. u. lies 10, 2 statt 20, 2. Einige andere irrige Angaben mögen später Erwähnung finden.

Sehr häufig hat die übermäßige Kürze zu einem Scheine von Vornehmheit geführt, die gewiß nicht von Smend beabsichtigt ist, aber für die Bedürfnisse der Studierenden wenig zweckmäßig sein wird. Für unsere Studenten wird das Citat (S. XXX) „Herzfeld III, 96" kaum verständlich sein. Ähnlich ist S. 33, Z. 6 v. o. die Verweisung „vgl. Dietrich s. v." zu kurz, sowie S. 34, Z. 9 v. o. „Ew. I, 6", wo die Geschichte des Volkes Israel genannt sein sollte. Winers Realwörterbuch ist leicht jedem Leser bekannt; aber sein Lexicon manuale vom Jahre 1828 ist manchem Leser von S. 42 wahrscheinlich fremd. Richtig heißt es zu Kap. 12, 7: „Das von LXX ausgelassene ביד wie Jes. 28, 2 (Ew.)"; aber die Übersetzung „mit Gewalt" sollte dabei nicht fehlen. In Kap. 16, 30 übersetzt Smend nicht mit Ewald „Herzläppchen", sondern „Herzchen" und sagt, das Wort sei „vielleicht eine Zärtlichkeitsform (Kimchi: לגריעות, doch vgl. Ew. 174e)". Daß Ewalds Grammatik das Wort nicht als eine Diminutivform nimmt, wird der Leser leicht finden; aber die rabbinische Bezeichnung der Verkleinerung ist vielen Lesern unverständlich. Es ver-

dient gewiß großes Lob, daß Smend bei der Bestimmung von Wortbedeutungen die alte jüdische Überlieferung fleißig zu Rate zog; aber die arabischen und syrischen Sätzchen oder Satzteile und die Anführungen aus dem Targum (nicht nach Buxtorf gegeben, sondern nach Lagardes Ausgabe von 1872), Aquila, Theodotion, Symmachus, Raschi etc. sind häufig (z. B. S. 108f. 166) derart, daß der nur des Hebräischen einigermaßen Kundige damit nichts anzufangen weiß. Solche Citate, unter welche ich auch dem gelehrten Leser fremde griechische Wörter mit einbegreife, sollten im kurzgefaßten exegetischen Handbuch nur in seltenen Fällen, dann aber auch, wie in Rosenmüllers Scholien, mit hinzugefügter Übersetzung gegeben werden. Zu kurz nennt Smend Kap. 21, 26 die übliche Übersetzung „Hausgötter“ statt „Gottesbilder“ eine unberechtigte; der Leser wünschte dann doch die wirkliche Bedeutung von Teraphim, wenn nicht einen Grund gegen die Ansicht von Gesen., Ew. ꝛc. zu erfahren. Zu Kap. 12, 10 heißt Ewalds gewiß nicht zu billigende Übersetzung keiner Widerlegung bedürftig, und dafür bezieht sich Smend auf denselben Paragraphen der Grammatik, welchen Ewald für sich angeführt hatte, ohne daß dies dem Leser gesagt wird; übrigens ist mir Smends eigene Fassung der Worte nicht recht klar geworden. Unverständlich ist auch S. 89 die Übersetzung „Schrot und Korn“. In Kap. 21, 18. 25 vermißt man eine Übersetzung, durch welche die Ansicht des Verfassers klar geworden wäre; ebendaselbst wird in V. 36 mit Ewald übersetzt, und dann folgt S. 149 die dem jetzt erst genannten Ewald widersprechende Auffassung Smends. Der Leser konnte nicht wissen, daß Smend die Höllenschmiede nicht als seine eigene Übersetzung giebt, sondern lediglich als Ewalds Übersetzung vorläufig voranstellt, um sie bald nachher zu verwerfen. Ich kenne die große Schwierigkeit, welche eine Übersetzung des Buches Ezechiels (vgl. z. B. Kap. 23, 43) darbietet, und weiß, daß Smend eine vollständige Übersetzung hier nicht geben durfte. Um so dringender möchte ich Smend bitten, daß er dem von ihm (S. VII) beabsichtigten Spezziallexikon zu Ezechiel nach dem Beispiele Hitzigs (Die prophet. Bücher, Leipzig 1854) eine Übersetzung beifügen wolle. Smends Kommentar würde nicht wenig gewonnen haben, hätte der

Verfasser die Zeit gefunden, nur für sich selbst eine vollständige Übersetzung auszuarbeiten, während er jetzt gewöhnlich von Ewald ausgeht. Durch die den Kommentar ergänzende Übersetzung hat Hitzig einen großen Vorteil vor Smend voraus.

Aus dem berechtigten Streben nach Kürze erklärt sich auch vieles von dem, was man in der Benutzung oder Behandlung der Vorgänger anders wünschen möchte. Ungern vermißt man ein Verzeichnis der exegetischen Hilfsmittel, wie Dillmann ein solches zur Genesis S. XVII f. gegeben hat. Wenn Smend im Vorworte sagt: „Neben dem Kommentar Ewalds wüßte ich in der That keinen anderen zu nennen, durch den in unserem Jahrhundert das Verständnis des Ezechiel wesentlich gefördert wäre. Nur die sorgfältige Arbeit von Johannes Bleek (in Bunsens Bibelwerk) könnte daneben noch in Betracht kommen", so freut mich die darin liegende Anerkennung der tüchtigen Arbeit (vgl. z. B. Kap. 3, 15. 14, 21) meines lieben Freundes Bleek, welche auch ich höher als die Kommentare von Keil und Kliefoth schätze. Aber ich bin überzeugt, daß Johannes Bleek mit seinem bescheidenen, ruhigen Urteil den Arbeiten von Hitzig und Hävernick (Erlangen 1843) größere Bedeutung für die Förderung der Wissenschaft zugeschrieben hätte. Ohne Zweifel hat Smend viel mehr Erklärungsschriften gelesen, als er anführt, und es war ihm, obgleich in seinem Buche die fleißige Arbeit mehrerer Jahre steckt, für jetzt eine weitere Ausbeutung seiner Vorgänger schwerlich möglich. Smend benutzt z. B. Konjekturen von Klostermann (Kap. 22, 25) und Böttcher (Kap. 23, 24), dessen Verdienste um das Verständnis von Kap. 40—42 (S. 315) richtig gewürdigt werden, obgleich er Böttcher einen auffallenden Mangel an Sprachgefühl vorwirft. Auch kleinere Abhandlungen von A. Schultens und Schnurrer sind verwertet, und mit Recht nennt Smend Kap. 21, 33 den letzteren Gelehrten als Vertreter einer guten Erklärung, welche Ewald gab, ohne Schnurrers Namen dabei zu nennen. In dem sehr „fehlsamen" Buche Kliefoths würde Smend allerdings erstaunlich wenig Brauchbares gefunden haben; am Ende ist's heute auch überflüssig, an abschreckenden Beispielen zu zeigen, wie Kliefoth, der in Kap. 47, 13 einen Schreibfehler anerkennt, aus Grundsatz mit dem ma-

sorethischen Text trotz seiner schlimmsten Verderbnisse fertig zu werden versteht. Dagegen hätte es z. B. nicht geschadet, wenn von der ganzen „Reihe von Schreibfehlern“, welche in Kap. 40, 44 am Tage liegen, kurz gesagt worden wäre, daß auch Keil sie als solche anerkennt. Ich kann es nicht für richtig halten, daß Smend zur Zeit so einflußreiche Schriften wie Keils Kommentar und auch seine Archäologie, soviel ich sehe, ganz mit Stillschweigen übergeht. Zu dem schwierigen Abschnitt vom Brandopferaltar (Kap. 43, 13—17) giebt Smend eine Zeichnung, welche seine Auffassung verdeutlicht. Da hier Smend den irdenen Untersatz Ewalds (V. 14) in eine am Boden, d. h. in der Erde, liegende Rinne verwandelt, so wundert mich die Bemerkung, daß Ewald schon den ganzen Abschnitt richtig erklärt habe. Jedenfalls aber hätte sich Smend mit der sehr richtigen Behauptung Keils (Archäologie [2], § 24, Anm. 4), daß sich mit Feuergabeln von 10 bis 11 Ellen nicht hantieren lasse, hier auseinandersetzen müssen. Auch der Kommentar von Hävernick, der wohl noch öfter als Keil Smend gegenüber Richtiges vertritt, scheint nicht unmittelbar benutzt zu sein; jedenfalls ist zu Kap. 21, 20 nicht Hävernicks Seite 336 verglichen worden, die معط darbietet, sondern hier stammt das angeblich von Hävernick genannte معظ aus einem leicht begreiflichen Druckfehler bei Hitzig.

Nicht zum Vorwurfe sage ich es, sondern finde es selbstverständlich, daß Smend von allen seinen Vorgängern am meisten Ewald und Hitzig benutzt hat. Und zwar geschieht diese Benutzung in selbständiger Weise, so daß auch Ewalds Ansichten nicht selten „sonderbar“ gefunden werden, z. B. Kap. 16, 7. 47. 23, 28. 24, 6. Es kann nicht fehlen, daß ich öfters die Erklärung eines Früheren für richtiger halten muß, z. B. Kap. 23, 24 mit Hitzig übersetze: „Ich überlasse ihnen das Gericht“, wo Smend deutet: „Ich lege ihnen die Sache vor“. Über die Behandlung der Vorgänger seien mir noch einige Bemerkungen gestattet, wobei es sich von selbst versteht, daß ich bei dem, was ich tadele, unserem Verfasser keine böse Absicht zur Last lege. Zunächst scheint mir, daß Smend öfters das Richtige übersehen hat, welches ein Vorgänger bot; so findet er עלה in Kap. 13, 5 nicht ganz verständlich, und

das begreift sich bei der ungenauen Übersetzung „vor die Risse treten", während Hitzigs Übersetzung von 1854 mit dem richtigen „in die Bresche steigen" sofort auf den verständlichen Gegensatz zu dem sich Duckenden führt. Wichtiger erscheint mir auch die Vermeidung aller bloß andeutenden oder versteckten Polemik; ich wünschte, daß der Gegner (vgl. S. 117) immer genannt wäre. Wir lesen, wenn ich ein an sich geringfügiges, ganz harmloses Beispiel wählen soll, S. 9 die gegen de Wette und Bunsen (d. h. Joh. Bleek) gerichtete Bemerkung: „... kann natürlich nicht heißen ...", wo mir lieber wäre: „... kann nicht (so de W. Bsn.) heißen ..." Zu Kap. 13, 21, in einem Abschnitte, worin sich Smend der „abgeschmackten" Erklärung Hitzigs gegenüber stärker, als sein Leser ahnen mag, an Ewald anschließt, wird eine Meinung Ewalds mit Nennung seines Namens durch das beliebte „natürlich" abgewiesen, ohne daß Ewalds Ansicht mit der nötigen Vollständigkeit angeführt wäre. Die Übersetzung „zur Jagd dienen" ist allerdings ganz unmöglich, so daß man begreift, wie Smend sie kurzer Hand weglassen und dadurch unbewußt auf Ewald den Schein äußerster Sonderbarkeit fallen lassen konnte. Dagegen muß ich es sehr rühmen, daß Smend in diesem Abschnitt die Schwierigkeit seiner eigenen Erklärung fühlt und zu dem Gedanken von V. 22 ehrlich bemerkt, daß man ihn „nach dem Obigen kaum zu hören erwartet". Das mag dem zu erneuter Prüfung des „Obigen" Veranlassung geben. Nicht selten bleibt der Name des Vorgängers ungenannt, wenn Smend ihm zustimmt, z. B. Ewald S. 142, Hitzig für das Glossem zu Kap. 1, 14, sowie für Kap. 5, 4b. 16. 9, 3. 11, 3. 20, 33. Es ist zu menschlich, daß es uns Exegeten leichter fällt, unsere Vorgänger tadelnd zu erwähnen, als ihnen immer die gebührende Ehre zu geben; ich darf aber die Thatsache nicht verschweigen, daß Smend dem wirklichen Verdienste Hitzigs nicht überall gerecht geworden ist.

Zuweilen geschieht es auch beim Streben nach großer Kürze, daß die Ansichten anderer mißverständlich oder ungenau angegeben werden. Wer Smends Erklärung von Kap. 4, 9 liest, könnte sie leicht dahin mißverstehen, als wenn Ewald und Hitzig seine Ansicht teilten, welche lautet: „Die Pointe liegt darin, daß das aus

der Mischung bereitete Brot an sich unrein ist.“ Das ist wohl eine ganz neue, schwerlich aber eine richtige Erklärung. Nach der gewöhnlichen Auffassung ist das Brot nur als Erzeugnis des unreinen Landes unrein (vgl. Kap. 4, 13. Am. 7, 17); so denken auch Ewald und Hitzig, der zudem verunreinigende Kraft dem Menschenkot nicht zuschreiben will. Die widernatürlich erscheinenden Vermischungen beim Säen (Lev. 19, 19. Deut. 22, 9), welche Smend herbeizieht, gehören gar nicht hierher, und Smend sagt selbst, daß die Rabbinen daran nicht denken, daß die Mischung verunreinigend wirke. Übrigens giebt Smend eine doppelte Erklärung von der Bedeutung der Mischung, da er richtig mit Joh. Bleek in dem Zusammenbacken aller möglichen Getreidearten und Früchte, welche nur aufzutreiben sind, ein Zeichen des drückenden Mangels erblickt. Irrig wird zu Kap. 1, 7 Ewalds allerdings sonderbare Deutung „Gefieder“ als die gewöhnliche bezeichnet. Wenn S. 103 gesagt wird, ich habe nicht bewiesen, daß שׁוּב שְׁבוּת ursprünglich die „Wendung jemandes wenden“ bedeute, so liegt wieder eine irrige Angabe vor. Die durchaus unklare Übersetzung „Wendung wenden“ (so noch Nowack, Der Prophet Hosea, S. 118) glaubte ich genügend bekämpft zu haben. Das Wort „Wendung“ im Sinne von „Mißgeschick“ mag, daß ich einen Ausdruck des seligen Bunsen gebrauche, Professorendeutsch sein, nimmermehr aber Mutterdeutsch. Ich suchte zu beweisen, daß שְׁבוּת nicht von שָׁבָה, sondern von שׁוּב (so richtig Nowack) abzuleiten sei, also keinen schlimmen Sinn habe, und der Umstand, daß Smend an Luthers „Gefängnis“ festhält, kann mich an der Richtigkeit der von mir verteidigten Erklärung „Jemandes Wiederherstellung bewirken“ nicht irre machen (vgl. Num. 31, 2. Ezech. 17, 2). Übrigens finden sich solche irrige Angaben bei Smend verhältnismäßig sehr selten.

Die eigentliche Stärke des Kommentars, welche seine sorgfältigste Benutzung durch jeden Nachfolger ganz unerläßlich macht, scheint mir in seiner sprachlichen und besonders grammatischen Akribie zu liegen, worin ich Smend sogar den Vorzug vor den Kommentaren Ewalds und Hitzigs, die von Wunderlichkeiten nicht frei sind, einräumen muß. Smends Abhandlung De Dsu ’rRumma

poeta Arabico, womit er im Januar 1874 zum Dr. phil. in Bonn promoviert wurde, zeigte ihn schon als gutgeschulten Arabisten. Der Kommentar zu Ezechiel beweist, daß Smend, durch glückliche Naturanlage unterstützt, in seinem fleißigen Studium des Alten Testamentes sich ein ungewöhnlich feines hebräisches Sprachgefühl erworben hat. Zum Beleg dafür verweise ich auf die Bemerkungen zu Kap. 5, 6. 13. 6, 6. 7, 14. 25. 12, 12. 19. 13, 3. 14, 14. 16, 11. 43. 18, 29f. 21, 15. Die Lehrbücher von Ewald und Olshausen werden an zahllosen Stellen sorgfältig (vgl. z. B. Kap. 22, 30) angeführt; das von B. Stade (Leipzig 1879) konnte noch nicht benutzt werden. Zu Kap. 16, 11, wo noch Gesen. Lex. 8. Aufl. das Kal verkennt, hätte Böttcher II, 377 Anm. angeführt werden können. Zu Kap. 23, 44 spricht Smend sich nicht darüber aus, ob er mit Böttcher § 719, 5 den verschlechternden Sinn der weiblichen Form anerkennt. Gewiß kann kein Gelehrter Smends grammatische Auffassung in jedem einzelnen Falle teilen; aber nur sehr selten läßt sich Smend einen unleugbaren Fehler zuschulden kommen, wie dies zu Kap. 14, 15 nach dem Vorgange von Hitzig geschieht. Hier werden nämlich für das Fehlen des Mappik Am. 1, 11; Ew. § 21e; Böttcher § 418 angeführt, während die vorliegende, ganz regelrechte Form mit diesen Stellen nichts zu schaffen hat. Weil Hitzig und Smend an die Assimilation des ה nicht dachten (vgl. Ew. § 79d und 249b. 2c), so wurden die ganz verschiedenen Fälle von Gesen.-Kautzsch § 58, 3. Anm. 1 und § 59, Anm. 3 mit einander verwechselt. Weniger wichtig ist Kap. 17, 23 „An den Berg", wie Smend mit Ewald schreibt, während er selbst Kap. 20, 40 gut mit „auf" (vgl. Lev. 26, 46) übersetzt; besser setzt Hitzig in V. 22f. beide Male „auf" und wechselt mit dem Accusativ und Dativ. Jedenfalls hat das Streben nach Genauigkeit das undeutsche „an" herbeigeführt, welches hier ebenso unerträglich ist als in Ps. 45, 3. 41, 9. Das Lob Hitzigs zu Kap. 22, 31 halte ich sprachlich (vgl. Jes. 9, 5) nicht für begründet. Weniger uneingeschränkt als die grammatische, kann ich die lexikalische Zuverlässigkeit des Kommentars rühmen, obgleich Smends Neubestimmung einer großen Zahl von Wortbedeutungen bei der Tüch-

tigkeit seiner philologischen Durchbildung in jedem Falle sorgfältige Prüfung verdient. Ich stimme durchaus Smends Meinung bei, daß dem hebräischen Lexikon besonders „durch eine sorgfältigere Lektüre des Alten Testamentes und gewissenhaftere Erforschung der alten jüdischen Tradition“ gedient werden müsse; aber beide Hilfsmittel lassen uns meiner Meinung nach doch häufig im Stich. So wird Kap. 17, 5 für das dunkle צפצפה das ἐπιπόλαιον des Aquila (Vulg.: in superficie) als dem Zusammenhange entsprechend festgehalten, „wenn es auch rein geraten sein mag“; da alle sprachliche Begründung fehlt, weiß man nicht, ob Smend den Text überhaupt für richtig hält. Auf derselben Seite 109 in dem mit Recht „wirkungsvoll“ genannten Schluß von V. 7 übersetzt Smend: „Von den Beeten, da er gepflanzt war“, ohne an der genügend sicheren Deutung „Beet“ Anstoß zu nehmen. Wegen des angeblichen Nachhinkens der vier letzten Wörter, welchem Hitzig durch Streichen der beiden ersten derselben flugs abhilft, fährt dann Smend, der mit Recht am überlieferten Text festhält, also fort: „Vielleicht ist aber ערוגה vielmehr die Furche, die für das Wasser gemacht ist.“ Mir scheint, daß die lediglich geratene Bedeutung „Furche“ einfach zu verwerfen ist, denn sie führt, da מן vom Perfektum abhangen muß, nur zu einer unklaren oder vielmehr ganz unhaltbaren Konstruktion.

Vorzügliches hat Smend in der Textkritik geleistet. Indem er sich auf sorgfältige Exegese und umfassende Beobachtung des ezechielischen Sprachgebrauchs stützte, konnte er sehr häufig die allzu rasch auf Grund der LXX vorgenommenen Änderungen des Textes mit Recht zurückweisen, z. B. Kap. 1, 8b. 9. 22. 27. 7, 2ff. 20. 22. 27. 8, 2. 7. 18. 10, 7. 15. 11, 11f. 12, 3. 14, 14. 18, 31. 19, 1. 5. 20, 26. 28. 39f. 23, 38. Als Beispiele guter Textänderungen erwähne ich Kap. 1, 11. 13f. 20. 3, 12. 5, 15 (hier sollte LXX genannt sein). 7, 24. 11, 7. 13, 20. 14, 4. 16, 53. 17, 21. 18, 9. 17. 20, 15. 22, 29. 24, 5. 17; andere, z. B. Kap. 23, 21. 23, scheinen mir wenigstens beachtenswert zu sein, wie denn die Änderung von Ewalds Konjektur in Kap. 20, 37 schwerlich eine wilde Emendation heißen kann. Bedenklich finde ich's, in Kap. 24, 14 einen Vers aus LXX zu er-

gänzen, dagegen Kap. 10, 14 zu streichen; als Beispiele wohl unnötiger oder zu weit gehender Textänderung nenne ich Kap. 1, 4. 10, 12. 11, 19. 12, 12. 19. 13, 7. 11. 16, 32. 19, 12. 23, 44, womit ich übrigens nicht gesagt haben will, daß Smend mir in seiner Textkritik allzu skeptisch erscheine. Viele studierte und unstudierte Bibelleser würden wohl von ihrer blinden Vorliebe für den harmlos als richtig vorausgesetzten hebräischen Text etwas ablassen, wenn sie wüßten, wie oft und wie stark unser großer Bibelübersetzer Luther beim Buche Ezechiel von demselben abgewichen ist. Es ist durchaus zu billigen, daß Smend die ihm im Text aufstoßenden Schwierigkeiten und die für jetzt, zum Teil vielleicht für immer unheilbaren Verderbnisse deutlich aufzuzeigen gesucht hat; vgl. z. B. Kap. 7, 7. 11. 16, 4. 16 b. 19, 7. 10. 21, 15 b. 18. 30. 23, 43. Schon manches ehrliche non liquet hat den Weg zum schließlichen Durchdringen der Klarheit und Wahrheit geebnet.

Obgleich diese Blätter keinen Raum zur ausführlichen Besprechung von Einzelheiten bieten, so daß ich wegen meines Strebens nach Kürze selbst Mißverständnisse besorgen muß, will ich doch, ehe ich schließlich einige Mittheilungen über „die theologische, überhaupt die historische Seite" von Smends Arbeit mache, im allgemeinen sowohl einige Belege für das exegetische Geschick des Verfassers geben, als auch einige Fälle von Mißgriffen anführen. Das Verhältnis von Kap. 1, 4 zum Vorhergehenden wird S. 6 gut erklärt. Treffende Bemerkungen finden sich zu Kap. 1, 18. 27. 3, 6. 15. 6, 11 f. 7, 8 f. 17. 10, 3. 11, 3. 15 f. 13, 18. 14, 4. 8. 21. 15, 4 a. 8. 16, 26 f. 36 f. 43 ff. 17, 9. 20, 29. 39. 21, 2. 22, 16. 23, 32 f. Richtig ist S. 48 der Hinweis auf Inkoncinnitäten, S. 64 derjenige auf die schriftstellerische Freiheit des Ezechiel, ansprechend S. 107 die Erinnerung daran, daß bei uns z. B. das Auerwild jungen Fichtenpflanzungen die Spitztriebe auszubrechen pflegt, nützlich S. 166 die Erwähnung des natürlichen Vorkommens der schwarzen Augenränder &c. Die nachezechielische Abfassung des B. Hiob (S. 83) gebe ich zu, nicht aber die (S. 117) von Ps. 15 und 24, für welche der Beweis erst zu führen wäre. Wertvoll sind die bildlichen Bei-

lagen, abgesehen von der ersten Figur (S. 12), welche nur einen Irrtum Ewalds anschaulich macht. Die noch nicht erwähnten übrigen Holzschnitte findet man eingedruckt auf S. 319 u. 330: äußeres und inneres Ostthor, auf S. 334: das Tempelhaus, auf S. 369: die Theruma vom Lande, auf S. 392: die Lage des Tempels in der Mitte des Landes, und auf S. 393: die Thore der Stadt. Der große dem Buche angehängte lithographierte Plan (vgl. dazu S. 316 Anm.) giebt den Tempel Ezechiels. Auf Kap. 40—48 hat Smend, der nach S. IX für Kap. 40, 5—16 einem Bauinspektor wertvolle Aufschlüsse verdankt, ganz besonderen Fleiß verwandt, und ich zweifle durchaus nicht, daß das exegetische Verständnis dieser zum Teil äußerst schwierigen Kapitel durch ihn wesentlich gefördert worden ist.

Zu den Mißgriffen zähle ich, wie ich eben sagte, Ewalds Deutung (S. 12) von der Stellung der Räder am Cherubimwagen. Bei der herrschenden Erklärung, wonach Luther zu Kap. 1, 16 übersetzt: „als wäre ein Rad im andern“, handelt es sich um vier Doppelräder, sofern jedes aus zwei rechtwinkelig ineinandergefügten Rädern bestand, vgl. Riehms Handwörterbuch, S. 231. Smend aber übersetzt mit Ewald: „als wäre das eine Rad im andern“, will von Doppelrädern nichts wissen und meint, daß ein Stück jedes Rades seinem Hinterrade parallel gestanden habe. Diese sprachlich mögliche Deutung wird durch V. 17 (vgl. V. 8) und V. 15 so wenig gefordert, als durch den von LXX nicht ausgedrückten Artikel, für welchen ich auf die zu Kap. 10, 6 von Smend angeführten Worte Hitzigs: „welches? ist gleichgültig und daher der Artikel“ verweisen kann. Sachlich dagegen ist Smends Erklärung rein unmöglich, da nach seiner Zeichnung von den vier Rädern bei der Bewegung des Wagens (vgl. Kap. 10, 11) immer die Hälfte geschleift werden oder stillstehen mußte. Mit Figur 1 kann ich die Worte (S. 60): „Das ist eben das Wunderbare, daß, obwohl die Seitenräder sich nach rechts und links und das Hinterrad nach rückwärts dreht, sich alle nach vorwärts bewegen“ schlechterdings nicht zusammenreimen. Ebenso ist Kap. 11, 24 die sprachlich statthafte Fassung Smends, daß das Gesicht auf dem Propheten lag, sachlich zu verwerfen, da

der hebräische Ausdruck sowohl „von über mir“ als auch „von auf mir“ aufgelöst werden kann. Wenn Reuß (p. 10) zu Kap. 24 meint: „L'epouse n'est pas un être réel, mais porte le cachet de la pure fiction“, so gebe ich Smend vollkommen recht, daß die Unterlassung aller Trauer, welche als ein Zeichen des Hinstarrens „in stumpfer Niedergeschlagenheit“ (S. 175, vgl. מקק in V. 23) diente, der Wirklichkeit angehört, bezweifle aber (vgl. Hävernick, S. 157), daß für Kap. 12 wegen V. 7—9 dasselbe anzunehmen sei, sondern vergleiche lieber Kap. 4 und die Parabel Kap. 24, 1—14. Die Stelle Kap. 16, 4 f. bezieht sich schwerlich auf die vorägyptische Zeit Israels, sondern auf den hilflosen Zustand des Volkes in Ägypten. Aus Jer. 31, 30 wird S. 114 ein irriger Schluß gezogen; zwischen Ezechiel (vgl. S. 127) und Jer. 16, 10—13 herrscht Übereinstimmung. Zu Kap. 19, 3 ff. bemerkt Smend auch gegen Ewald, der das Fressen von Menschenfleisch zur Erhaltung der Löwenfamilie nicht nötig findet und daher hier einen Tadel sieht: „Völlig falsch versteht man den Propheten, wenn man hier eine Anklage der Könige sucht; im Gegenteil kommt sein Nationalgefühl hier zum Durchbruch“. Auf den angeblichen Aristokraten Ezechiel (S. 121) komme ich später zurück. Die gute Meinung, welche Smend mit Ewald, der bekanntlich den Jojachin als Psalmdichter kennt, von diesem unglücklichen Könige hegt, halte ich für einen ungeschichtlichen Irrtum; aus 2 Kön. 24, 9 wissen wir, daß Jojachin in der Religion dem herrschenden Unwesen folgte, so daß unser Prophet sich schwerlich sehr für ihn als *seinen* König begeistert haben wird. Aber bei Erklärung von Kap. 19, 5—9 handelt es sich zunächst um eine rein exegetische Frage, und da erscheint mir's irrig und übertrieben, wenn Smend hier nur wirkliche Sympathie für den „kühnen Räuber“ (S. 124) wiederklingen hört, während die übrigen Klagelieder im Grunde lauter Spott und Hohn sein sollen. Die Schlußworte von Kap. 19 übersetzt Smend richtig mit Ewald und Bunsen, läßt aber deren richtige Deutung, wonach das unter Zedekia prophetisch zum voraus gesungene Trauerlied nach dem Eintritt der Erfüllung allgemein gesungen werden soll, in falschem Lichte erscheinen durch seine Behauptung: „Deutlich ist das Lied erst nach

der Zerstörung (Jerusalems) geschrieben und entstanden.“ Wie trotz der Mehrzahl „Scherben“ (Kap. 23, 24) das vorherige Zerbrechen des Bechers „keine notwendige Annahme“ sein soll, verstehe ich nicht. In Kap. 24, 6 erblicke ich keinen ironischen Spott über die hohe Meinung, welche die Herren in Jerusalem von sich haben, sondern finde hier mit Ewald einfach den Glauben an die weltgeschichtliche Bedeutung Jerusalems (vgl. Kap. 5, 5. 24, 21) ausgesprochen.

Fragen wir nun zum Schluß, wie es Smend gelungen sei, „der theologischen und überhaupt der historischen Seite des Gegenstandes“ gerecht zu werden, so gebe ich gerne zu, daß der Kommentar auch in dieser Beziehung viel Lehrreiches (vgl. z. B. S. 199f. über die Perser) und noch mehr Anregendes (vgl. S. 287. 289 über die Gestaltung der Vision Kap. 37, 1—14) enthält, darf aber nicht verhehlen, daß die Arbeit nach dieser Seite hin um mancher irrigen oder halbwahren Ansichten willen, welche der Verfasser mit zu großer Zuversichtlichkeit als erwiesen hinstellt, meines Erachtens nur mit besonderer Vorsicht benutzt werden sollte. Bekannt ist die Voreiligkeit, mit welcher man oft das bei dem geringen Umfange des Alten Testamentes doppelt bedenkliche argumentum ex silentio zur Anwendung gebracht hat, um eine der Überlieferung nach alte Einrichtung oder in alter Zeit geschehene Thatsache als eine wichtigen Gewährsmännern ganz unbekannte hinzustellen und aus dieser vorausgesetzten Unbekanntschaft sofort zu schließen, daß die Einrichtung damals noch nicht bestanden habe, die angenommene Thatsache überhaupt nicht geschehen sei. So kann es uns nicht wundern, wenn Smend im Anschluß an sehr viele Vorgänger und unter namentlicher Verweisung auf Kuenen, De profeten I, 142—150, zu Kap. 29, 17ff. es „so gut wie gewiß“ nennt, daß Nebukadnezar nie nach Ägypten hingekommen sei, und sogar S. 234 Anm. der Entdeckung des von ihm nicht genannten Alfred Wiedemann, welche A. Erman im wissenschaftlichen Jahresbericht der DMG. für 1878, S. 74 einen höchst wichtigen Fund nennt, keine Bedeutung beilegen will. Nun erledigen sich aber die Bedenken Smends gegen die Thatsächlichkeit jenes Feldzuges des Chaldäerkönigs durch die Bestä-

tigung, welche eine assyrische Inschrift der Deutung des hieroglyphischen Textes gewährt (vgl. F. Hommel, Abriß der babylonisch-assyrischen und israelitischen Geschichte [Leipzig 1880], S. 12. 17, Anm. 31), und L. Ranke hat in seiner eben erscheinenden Weltgeschichte (I, 118) den so viel bezweifelten Einfall Nebukadnezars in Ägypten mit Recht als vollkommen verbürgte Thatsache erzählt. Für nicht besser begründet halte ich z. B. Wellhausens und Smends (S. 344) Zweifel am Vorhandensein des vom Schaubrottisch verschiedenen Rauchaltars in demselben geschichtlichen Tempel, in welchem ohne Zweifel Ezechiel selbst noch Priesterdienst verrichtet hat, oder gar die Hypothese, daß die Sünd- und Schuldopfer noch dem Deuteronomiker unbekannt gewesen seien (Wellh., Gesch., S. 159; Smend, S. 367; vgl. dagegen Maybaum a. a. O., S. 52 Anm.). Ich leugne durchaus nicht, daß Ezechiels Bedeutung für die nachexilische Entwickelung der Theokratie sehr schwer ins Gewicht fällt; aber ich denke, wie man von der Einseitigkeit, mit welcher ein Amos als der Schöpfer der in seinem Buche ausgesprochenen religiösen Ideen betrachtet werden sollte, zurückkommen muß, so wird man auch von der jetzt nicht seltenen Übertreibung jener Bedeutung Ezechiels zurückkommen müssen. Das an sich Wahrscheinliche ist doch dies, daß Ezechiel sich stärker an die Praxis des jerusalemischen Tempels, wie sie in den letzten Jahren des Königs Josia bestand, angeschlossen haben wird, als dies auch Smend annehmen will. Verhält sich's doch mit dem neuen Tempel wesentlich nicht anders; denn, wie Smend S. 317 richtig sagt, „allzu groß dürfen wir uns Ezechiels Abweichungen von den früheren baulichen Verhältnissen des Tempels nicht denken. Selbst eine Angabe wie die 41, 6 scheint genau der ehemaligen Wirklichkeit zu entsprechen. Beachtenswert ist überhaupt, daß Ezechiel selbst das Detail der meisten Baulichkeiten als bekannt voraussetzt." Daraus, daß uns anerkanntermaßen die Mittel fehlen, um hier „bei allen Einzelheiten seine Abweichungen und Neuerungen zu konstatieren", ergiebt sich doch wohl der kritische Kanon, daß wir von der Voraussetzung des Anschlusses an das geschichtlich Verwirklichte ausgehen müssen und Abänderungen oder Originalität des Ezechiel nur da annehmen dürfen, wo triftige

Gründe für eine solche Annahme nicht fehlen. Ich betrachte es allerdings als durch Smend aufs neue erhärtet, daß eine Abhängigkeit des Ezechiel von A oder dem Priestercodex nirgendwo dargethan werden kann, und nehme daher die Abhängigkeit des A von Ezechiel unbedingt an; aber ich glaube daran festhalten zu müssen, daß sie beide nicht nur ältere Quellen benutzt haben, sondern auch weniger ganz Neues geschaffen, als vielmehr bereits Vorhandenes anerkannt, bzw. fortgebildet oder umgebildet haben.

Es ist gewiß sehr zu billigen, daß Smend sich in die Zeitverhältnisse und in die Gedanken des Propheten lebendig hineinzuversetzen sucht; indes darf dabei die geschäftige Einbildungskraft die Grenzen des geschichtlich Gewissen oder doch Wahrscheinlichen nicht überschreiten. Das geschieht aber meines Erachtens durch Überspannung des Gegensatzes zwischen der mit Jojachin weggeführten „Aristokratie" und den in Jerusalem Zurückgebliebenen. Für die merkwürdige Betonung dieser Aristokratie in Smends Kommentar vgl. z. B. S. VII. 6f. 43. 47. 49. 85. 108. 113. 121. 146. 149. 171. Ich begreife nicht, warum Zedekia, der von ebenso hoher Geburt war wie Jojachin, dem Aristokraten Ezechiel nicht als eigentlicher König gegolten haben soll, oder warum die Feindschaft zwischen den Aristokraten und den später weggeführten Jerusalemern auch nach dem Fall der Stadt noch fortgedauert haben soll. Das falsche Historisieren zeigt sich besonders S. 149ff., denn Kap. 22 ist gegen die gegenwärtige Generation des Reiches (vgl. V. 18) Juda gerichtet, und unter dem angeblichen Proletariat Jerusalems befinden sich nach V. 25ff. Fürsten und Priester, vgl. 2 Kön. 25, 18ff. Jer. 24, 8. Der politische Gesichtspunkt drängt sich ungebührlich vor, wenn S. 147 gesagt wird, Ezechiel betrachte mit Recht die Wegführung Jojachins als ein viel wichtigeres Ereignis als den unter Zedekia erfolgenden Untergang des Reiches, oder wenn wir S. 57 lesen, der leidenschaftliche Schmerz über Jerusalems Untergang sei wohl weniger bei Ezechiel selbst als vielmehr bei seinen Lesern zu suchen. Tritt auch in der messianischen Weissagung Kap. 17, 22ff. das religiöse Moment nicht ausdrücklich hervor, wie z. B. Kap. 37, 24 doch der Fall ist, so bildet es trotzdem für den Propheten die selbst-

verständliche Voraussetzung, vgl. Hitzig, Ez., S. 121. Es ist irreführend, wenn hier (S. 113, vgl. S. 146) Smend, als handelte es sich ausschließlich (vgl. S. 86) um politische Größe, von der Erhöhung der alten Aristokratie und des Jojachin redet; den letzteren hat sich Ezechiel wohl ebenso wenig als den König des messianischen Reiches gedacht, als Hosea (Kap. 3, 5) einen ihm geschichtlich bekannten Davididen im Sinne hatte.

Smend hat viel Richtiges beigebracht, um begreiflich zu machen, wie gerade Ezechiel dazu kommen mußte, den Gottesdienst des zukünftigen Israel so ausführlich zu beschreiben. Die nicht allein durch unseren priesterlichen Propheten erwiesene Thatsache, daß das Priestertum trotz all seiner großen Verdienste kein lediglich förderndes Element für die Religion Israels sein konnte (H. Schultz, Alttestamentl. Theol. [2. Aufl.], S. 255 ff.), brauchte ja auch (vgl. Smend, S. 307 ff.) seiner aufrichtigen Bewunderung für Ezechiel keinen Abbruch zu thun; dennoch kommt in dem Kommentare neben dem gefeierten priesterlichen Gesetzgeber der Prophet oft genug nicht zu dem ihm gebührenden Rechte, zumal da der Verfasser es nicht immer vermeidet, halbwahre Gegensätze künstlich auf die Spitze zu treiben und Ezechiels Worte einer doktrinären Kritik zu unterwerfen, welche auch bei den früheren Propheten als unberechtigt gelten müßte. So sollte zu Kap. 16 (S. 87) nicht nur Jer. 2, 2 f., sondern auch Jer. 22, 21 erwähnt sein, da der absichtlich hyperbolisch redende Ezechiel sich nicht in Widerspruch mit Jer. 2, 2 f. setzen will. Es ist nicht richtig, daß in diesem Kap. 16 die ganze Vergangenheit des Volkes im schwärzesten Lichte erscheine, da die Tage der Jugend (V. 60) in V. 8 ff. als die glückliche Zeit des Volkes geschildert werden. Während wir S. XXII lesen, daß Ezechiel wirklich Prophet gewesen sei, heißt es S. VI (vgl. VIII. XIII): „Ezechiel ist im Grunde überhaupt kein Prophet mehr, sondern Seelsorger und Gesetzgeber", so daß die Worte oben auf S. 24, „Ezechiel tritt vielmehr als der Prophet Israels denn als einfacher Seelsorger auf" für ein Druckversehen gehalten werden können. Über die von Smend angenommenen wirklichen und scheinbaren Prädiktionen vgl. z. B. S. 25. 64. 67. 84 f. 107. 111. 126 f. 147. 155. 171. 175. Die Meinung (S. 67), daß das Symbol vom Wein-

stock erst über dem Schreiben die drei verschiedenen Bedeutungen gewonnen habe, welche in den Kap. 15. 17. 19 vorliegen, faßt den Propheten wohl zu sehr als bloßen Schriftsteller; vgl. auch S. 60 und für die hier abgelehnte Wiederholung eines Wortes in anderem Sinne S. XXIV. Wenigstens mißverständlich heißt es S. 16, daß Jahves Menschengestalt für Ezechiel schwerlich rein bildlichen Sinn habe. Die in Kap. 2, 4 gefundene plumpe Definition des prophetischen Berufs (S. XVII) heißt S. 18 mit milderem Ausdrucke eine etwas plumpe. Ähnlich soll Kap. 2, 8ff. (S. XVI, vgl. Hitzig und Reuß, S. 11) eine völlig ausgebildete Inspirationsvorstellung zeigen. Wir lesen S. 78, daß Ezechiel vielleicht nicht an eine reale Kraft der lügnerischen Weissagungen glaubt. Unberechtigt ist auch der Vorwurf (S. 82) der doktrinären, vor keiner Schroffheit zurückschreckenden Fassung, sowie der seltsame Satz (S. 84, vgl. Hitzig, S. 113. 122f.): „Ezechiel ist der erste Dogmatiker, und es war notwendig, daß die Dogmatik bei ihren ersten Schritten stolperte." Als Prophet ist vielmehr Ezechiel ein durchaus praktischer Mann, der bald diese, bald jene Seite in den Vordergrund stellt und, wie Smend selbst S. 105 sehr richtig sagt, „nicht Theologie treibt, sondern predigt". Mit vollem Recht lobt die Einleitung (S. XXIII) die praktische Paränese in Kap. 18 als originell; aber die Ausführungen S. 114ff. sind nicht frei von schiefen Behauptungen. Dahin gehört auch die Übertreibung S. 308, für Ezechiel sei der wahre Kultus nicht nur Mittel zum Zweck, sondern selbst der eigentliche Zweck, wogegen schon Kautzsch (a. a. O., Kol. 547) treffend bemerkt hat: „Ezechiel hat wie irgendein Prophet als Mund und Sprecher Gottes nicht bloß den göttlichen Unwillen über den gegenwärtigen trostlosen Zustand, sondern auch die künftige Erneuerung der Theokratie als ein Werk des göttlichen Erbarmens verkündigt. Die Gesetzgebung in Kap. 40—48 ist dem Ezechiel nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck, d. h. zur Verwirklichung der letzten Ziele des Gottesreiches, wie sie z. B. 11, 16ff. 16, 60ff. 34, 11ff. 36, 24ff. und Kap. 37 ebenso deutlich wie ergreifend hingestellt werden."

Die zu große Abhängigkeit Smends von Wellhausen muß ich schließlich noch durch einige Beispiele belegen. Sehr übel hat

Luther Jes. 34, 4 נמק vom Zerrinnen der Sterne durch „verfaulen“ übersetzt, was das Wort eigentlich niemals heißt; höchstens bedeutet es in geeignetem Zusammenhang (vgl. Sach. 14, 12) „verwesen“ oder „vermodern“, meist nur: vergehen, verschmachten, hinsiechen, Vulg.: contabescere, Ew.: verdumpfen, Reuß: se consumer. Daß das Wort Ez. 33, 10 im Volksmunde vorkommt, berechtigt nicht zu der viel zu starken Übersetzung „verfaulen“, welche Smend von Wellhausen angenommen hat, als wäre τήκομαι gleich σήπομαι. Auch Ez. 37, 10 haben wir Rede des Volkes und finden doch in dem Verdorren der Gebeine keinen plumpen, häßlichen Ausdruck; das Verfaulen kommt mir in Kap. 24, 23 gerade so vor, als sollte das danebenstehende נהם (Luther, Smend: seufzen; Bunsen: stöhnen) durch „brüllen“ wiedergegeben werden. Smend (S. 268) findet nun Lev. 26, 39 von Ezechiel abhängig und giebt S. XXVI f. nach Colenso ein Verzeichnis von gegen 30 eigentümlichen Berührungen zum Beweise dafür, daß Lev. 26 wesentlich eine Komposition aus ezechielischen Redensarten sei. Dieses Verzeichnis ist wertvoll wie Smends Zusammenstellung von Entlehnungen des Ezechiel aus Jeremia (S. XXIV f.) und von sprachlichen Berührungen des Ezechiel mit dem Priestercodex (S. XXVII f.), wozu ich noch bemerke, daß weder Ezechiel noch der Oktateuch mit Zebaoth gebildete Gottesnamen gebrauchen. Dennoch halte ich die Abfassung von Lev. 26 im babylonischen Exil noch nicht für ausgemacht, finde vielmehr die Annahme Dillmanns beachtenswert, daß eine ältere Rede im Exil zum Teil nach den jüngeren Propheten allerlei Erweiterungen erfahren habe. Während ich ferner den nach Wellhausen behaupteten (S. 117) Widerspruch zwischen den Stellen Lev. 15, 24. 20, 18 unbegründet finde und Wellhausens Meinung (S. 94) über זכר für unerwiesen halte, so will es mir doch scheinen, daß Dillmann, der mit vollem Recht (Ex. u. Lev., S. 534) in Lev. 17—26 „zum Teil allerälteste Gesetze“ erblickt, die von Smend S. 366 ausgesprochene Ansicht über das Verhältnis von Ez. 24, 15 ff. zu Lev. 21, 1 ff. nicht genügend widerlegt habe. Man weiß nicht, ob Smend S. 143 die ganze Auseinandersetzung Wellhausens über ברא gut heißen will; aber es scheint S. 130, daß er wirklich

Wellhausens Ansicht über den Sabbat billigt (vgl. dagegen Lemme, Dekalog, S. 61 ff. und Dillmann zu Ex. 20, 8 ff.). Bei Vergleichung von Ez. 20, 12 mit Ex. 31, 13 wird vielen die Priorität Ezechiels (vgl. Smend, S. 88) keineswegs unzweifelhaft erscheinen; sicher aber werden die meisten Theologen der Ansicht sein (vgl. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte II, S. 75 gegen Smend S. 131), daß Wellhausen (Gesch. S. 439) und Smend den Begriff der Heiligkeit nicht tief genug erfaßt haben.

Möge Smends Arbeit, die trotz der vielen Ausstellungen, welche man mit Recht oder Unrecht an ihr machen wird, meines Erachtens von allen unbefangenen und sachkundigen Richtern als eine verhältnismäßig sehr tüchtige Leistung anerkannt werden muß, viele fleißige und sorgsame Leser finden, damit ein gründlicheres Verständnis des wichtigen Prophetenbuchs gefördert werde. Sollte meine Besprechung des Kommentars ungeachtet ihrer Mängel dazu beitragen, so würde ich mich für die auf diese Blätter verwandte Mühe reichlich belohnt fühlen.

Bonn. Adolf Kamphausen.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Abhandlungen.

1.

Darstellung der Tauflehre Zwinglis*).

(Mit besonderer Berücksichtigung der wiedertäuferischen Streitigkeiten.)

Von

Joh. Martin Usteri,
Pfarrer zu Hinweil.

A. Impulse zu einer selbständigen Lehrentwickelung.

Eine zwingende Veranlassung, die Lehre von der Taufe selbständig zu gestalten, bestand für Zwingli vor Ausbruch der anabaptistischen Bewegung nicht. Er gedenkt in seinen früheren Schriften der Taufe nur beiläufig. Hingegen nötigte ihn die Polemik gegen das römische Kirchentum, auf den Begriff des Sakramentes einzutreten. Daß, sofern nach dem kirchlichen Sprachgebrauch das Abendmahl unter denselben subsumiert werden wolle, neben ihm nur noch die Taufe in Frage kommen könne, steht Zwingli fest; er stellt die beiden Handlungen im 18. Artikel der Auslegung [1]) auf eine Linie als direkte Stiftungen Christi. Am liebsten würde er freilich den Namen „Sakrament" wegen der daran sich hängenden argen Begriffsverwirrung gänzlich beseitigt wissen (Opp. I, 241. 242) und schriftgemäß ein jedes der heiligen Dinge bei seinem eigentümlichen Namen nennen (240), oder dann wenigstens den Begriff genau dahin definieren, Sakrament sei

*) Die Citate der Werke Zwinglis beziehen sich auf die Ausgabe von Melch. Schuler und Joh. Schultheß, Zürich 1828—1842.

[1]) Herausgegeben am 14. Juli 1523.

ein „gewisses sichtbares Zeichen, Siegel oder Pfand des christlichen Heils, wie es Gott mit seinem eigenen Wort gegeben, geheiligt und befestigt". In diesem Falle hätte es wirklich bei den zwei Sakramenten sein Verbleiben, und es wären nicht nur alle Weihen von bloß menschlichem Ursprung sowie alle göttlichen Verordnungen oder Stiftungen, die kein Heilspfand repräsentierten, ausgeschlossen, sondern es fände sogar die Absolution keinen Raum mehr, weil (nach Art. 52) die sie konstituierende priesterliche Bestätigung „als ein Zeichen des Vergebens der Sünden" nicht ausdrücklich von Gott befohlen worden, während dies für den Gebrauch von Wasser, Brot und Wein bei Taufe und Abendmahl der Fall.

Was nun näher die Bedeutung der also definierten Sakramente betrifft, so haben sie nach Zwingli offenbar einen versichernden [1]), den Glauben an die dadurch veranschaulichte Gnade stärkenden Wert. Nicht das Heil selbst wird durch sie bewirkt [2]), wohl aber die Gewißheit desselben dem Glauben verpfändet. Da es indessen zu den Eigentümlichkeiten des Zwinglischen Systems gehört, den Geistesmenschen und den Sinnenmenschen schroff dualistisch zu scheiden, scheut er sich, eine direkte

---

1) Cf. I, 242: „Die Meß ist nit ein Opfer sunder ein Widergedächtnuß des Opfers Christi und ein Sichrung den Blöden, daß sy Christus erlöst habe, also daß sy als sicher sind so sy festiglich gloubend, Christum ire Sünd bezalt haben am Krüz, und in sölichem Glouben essend und trinkend sin Fleisch und Blut, und erkennend inen das zu einer Sichrung gegeben syn, ja inen werdend ire Sünd verzigen, als wäre Christus erst am Krüz gestorben." Vgl. auch S. 249.

2) Das scheint schon aus der interessanten, vom Frühjahr 1522 datierenden Stelle aus der Predigt „vom Erkiesen der Spysen" (I, 26 unten) folgerichtig hervorzugehen: „Sind wir mit Christo gestorben den Elementen, d. i. wie Christus mit synem Tod uns fry gemacht von allen Sünden und Beschwerden, also sind wir auch im Touf, d. i. im Glouben, von allen jüdischen oder menschlich erdachten Zeremonien und erkiesten Werken erlöst, die Paulus Elementa nennt." Hier erscheint offenbar die Taufe nicht für sich als etwas Heilwirkendes, sondern lediglich als Symbol des Christenglaubens, d. h. der Rechtfertigung aus Gnaden, auf Grund des Verdienstes Christi und somit als die Erlösung von allen anderen Versuchen, die Rechtfertigung zu erlangen.

Wirkung der sichtbaren Heilspfänder auf den Glauben zuzugeben und kann sich die Versicherung und Bestätigung nur als in der Sphäre der Sinne geschehend denken [1]). Es ist später einer seiner am häufigsten wiederkehrenden Sätze: „Den Glouben festet kein üsserlich ding". Qui Christi sanguine intrepide fidunt, peccatorum remissionem impetrant. Quodsi sacramentum accedat, exterioris potius hominis informatio est quam interioris. Ut enim hic elementis nullis doceri aut fidelis reddi potest, sic iste quidquam capere nequit quod sensu non experitur. (VII, 365; cf. V, 244 u. 73.) So redet denn Zwingli etwa von den „Blöden", denen zulieb die Sakramente gegeben seien, und läßt durchblicken, daß sie für die Glaubensreife eigentlich zu etwas beinahe Entbehrlichem herabsänken [2]). Immerhin scheint diese Glaubensreife und die damit verbundene absolute Unabhängigkeit vom Äußerlichen, vermöge welcher dasselbe ganz entbehrlich würde, in Zwinglis Augen ein nirgends völlig verwirklichtes Ideal zu sein [3]). Aber zur Überwindung jenes

[1]) In einem Briefe an Lindauer vom 20. Oktbr. 1524: „Ut toti, hoc est: tam interiori quam exteriori homini satisfaceret Deus, eum, qui jam credidisset, aqua tingi jussit, non ut animum ablui hac ratione voluerit (nam qui fieri posset, ut incorporea substantia elemento corporeo ablueretur?) sed ut exterior homo visibili signo initiaretur, quo ejus quoque rei, quae apud interiorem vel fidei lumine vel manifesto gratiae Dei verbo geritur, certior fieret." (VII, 365 f.)

[2]) So in einem Briefe an Wyttenbach vom 15. Juni 1523 (VII, 298): „Fides est quae in baptismo requiritur; quae si tanta est ut nullo certo temporis articulo opus habeat, vel loco vel persona vel aliqua alia re, qua ipso momento cupiat certa fieri et secura, tinctione opus non habet; at si est paulo adhuc rusticior ac rudior demonstrationeque eget, lavatur fidelis, ut jam sciat se fide haud aliter intus ablutum quam extra aqua." Übereinstimmend führt er nachher aus, daß für die Schwachen häufiger Abendmahlsgenuß zu ihrer Glaubensstärkung notwendiges Bedürfnis sei, während „firmi ultro accurrunt spiritualiter deliciaturi".

[3]) Wenn dem nicht so wäre, warum redete dann Zwingli in der eben citierten Briefstelle überhaupt noch von einem ultro accurrere? Es kann doch damit nicht nur die freiwillige Accommodation gemeint sein, sondern es muß ihm ein Bedürfnis zugrunde liegen; und ultro soll bloß eine abergläubische Nötigung in Abrede stellen. Auch für den Glaubensstarken müssen die beabsichtigten deliciae spirituales irgendwie mit dem Genuß der Elemente zusammenhangen,

in unpsychologischer Weise auf die Spitze getriebenen schroffen Dualismus finden sich kaum in den letzten Schriften des Reformators schwache Ansätze; vgl. namentlich die in ihrer Art einzige Stelle in der 1530 herausgegebenen Schrift gegen Eck (IV, 30 ff.): „Die Sakramente entzünden ‚das Gemüt‘ mächtiger, als wenn einer ohne sie, ob auch noch so fromm, die göttlichen Wohlthaten überdenkt.“

Es leuchtet ein, daß die Konsequenz dieser Anschauung zur *Verkennung der religiösen Bedeutung des sichtbaren Zeichens als eines Gnadenmittels* führen mußte. Und wirklich sehen wir Zwingli namentlich in seinen nachherigen Streitschriften diese Konsequenz bis zum Äußersten ziehen und dem sichtbaren Zeichen jegliche religiöse Wirkung rund absprechen, während er hingegen, wo ihm nicht die Polemik im Vordergrunde steht, auch die symbolische Auffassung — so kann man die oben entwickelte nennen — nicht so ganz preisgiebt, sondern je und je anerkennt, daß das Sakrament als symbolisches Darstellungsmittel und als Siegel dem Glauben immerhin, ob auch mittelbar, etwas biete, — eine Betrachtungsweise, der er sich, wie gesagt, gerade in den letzten Schriften wieder mehr zuwendet. Gleichwohl kann er, die Bedeutung des Sakramentes entwickelnd, den Schwerpunkt nicht herzhaft in das durch das Element dem Glauben *Gebotene* legen, noch in jenem vorherrschend ein Medium des Gnadenempfanges erblicken; sondern das Receptive tritt ihm zurück, wo es nicht gänzlich verschwindet, und das Sakrament wird ihm je mehr und mehr zu einem *Akt der Gläubigen, nämlich zu einem Bekenntnis- und Verpflichtungsakt, wodurch*

indem nämlich eine durch die Sinne vermittelte und dadurch, daß diese in die Zucht genommen werden, um so intensivere Einwirkung des göttlichen Geistes auf den Glauben stattfindet; sonst hätte ja selbst ein ultro accurrere keinen Zweck (dies gegen Steitz bei Herzog, Real-Enc. XIII, 270). Vgl. auch *Sigwart*, Zwingli, S. 194. Daß Zwingli das Kommunizieren des Glaubensstarken aus einem mehr nach Glaubens*genuß* als nach Glaubens*stärkung* gerichteten Verlangen (amoenare potius quam firmare fidem cupiente) herleitet, ändert im Grunde wenig. Denn auch der Genuß ist nicht absolut frei, sondern es liegt ihm ein Bedürfnis zugrunde, das dazu treibt.

sie ihren direkt von Gott gewirkten geistigen Inhalt aus sich heraussetzen. So weit ist Sigwart (U. Zwingli, Charakter seiner Theologie, S. 189) ganz im Recht. Hingegen geht er zu weit, wenn er die Schwankung als schon zu Anfang des Jahres 1524 vollzogen ansieht. Denn der wohl im Mai dieses Jahres abgefaßte „Ratschlag von den Bildern und der Meß" (vgl. Egli, Aktensamml. zur Züricher Reform., Nr. 532) kennt die Sakramente durchaus nicht nur als „Handlungen der Gemeinde oder der einzelnen gegenüber der Gemeinde" (Sigwart a. a. O.). Vielmehr ist hiernach (I, 576) das Sakrament „ein Zeichen und Versicherung des Testamentes, und aber das Testament ist Ablaß der Sünden, die Christus Jesus mit seinem Tod vollwürkt, dero wir theilhaftig werdend, so wir festiglich glaubend. Und so es ‚der Hunger der Seel' und Ernüwerung der christlichen Brüderschaft erforderet, nemend wir auch das Zeichen und Versicherung des Testamentes." „Das ist der Bruch dieses Sakramentes, daß, nachdem sich das christenlich Volk erinneret hat in dem fruchtbaren Lyden und Tod Christi, damit wir lebendig, ouch Süne Gottes gemachet sind, sich daruf mit diesem Sakrament des Lychnams und Bluts Christi spyse und tränke" (I, 575). Das nennt Zwingli allerdings (577 oben) ein „offenlich bezügen des Gloubens nebend sinen christenlichen Brüdern". Allein gleich nachher bedient er sich des Ausdruckes „mit sinem Essen den Glouben festen oder bezügen"; er hält also doch auch jetzt noch eine solche Befestigung des eigenen Glaubens durch den Sakramentsgebrauch für möglich. Es erhellt somit, daß in dieser Schrift auch die ältere Auffassung noch vertreten ist. Daneben begegnen wir allerdings zum erstenmal der neueren, die auf Grund von 1 Kor. 10, 16 ausführlich entwickelt wird: „Das Sakrament ist eine innerliche und üsserliche Vereinbarung der Christenmenschen". Das innere Band ist der gemeinsame Glaube. „Daß aber einem jeden auch zu wüssen syge, ob ouch syn Nächster ein Christ und syn Bruder syge von Herzen im Glouben, so essind und trinkind wir ein Sakrament des Lychnams und Bluts Christi, damit wir uns allen Menschen bezügind einen Lychnam und ein Brüderschaft syn. Christus will, daß die Sinen eins

syginb, also soll der hinzugat sich selbs erinnern, ob er mit allen Christen ein Glid wölle syn in dem Lychnam Christi. Und wie Christus sich selbs für uns geben hat, also sind ouch wir schuldig, Einer für den Andern sich zu geben als für sinen Bruder, ja als für sin eigen Glid, und zu Urkund essend und trinkend wir mit einandren das Brod und Trank des Lychnams Christi, daß wir einhelliglich mit einanderen und brüderlich leben wellind, wie wir ouch in unseren Herzen mit Gott durch den Glauben und Vertruwen in Christum vereinbart sind." In dem ebenfalls von Sigwart citierten Antwortschreiben an den Bischof von Konstanz vom 18. Aug. 1524 findet sich dann allerdings nur die Darstellung der Abendmahlsfeier als einer Verkündigung des Todes Christi und Angelobung einer dem Glauben entsprechenden brüderlichen Gesinnung, ohne daß hier das Bedürfnis einer Glaubensstärkung, also eines Empfangens betont würde (I, 629). Allein die oben citierte noch spätere Briefstelle vom 20. Oktbr. 1524 appliziert wiederum die ältere Anschauung auf das Tauffakrament, während doch, da von der Taufe Erwachsener die Rede ist, die neuere sich sehr wohl hätte entwickeln lassen (dies gegen Sigwart, S. 192 oben). Man kann also jetzt noch nicht von einer, bewußterweise vollzogenen Umgestaltung des Sakramentsbegriffes im allgemeinen, sondern nur von einer Erweiterung desselben, zunächst speziell mit Bezug auf das Abendmahl anläßlich der Schriftstelle 1 Kor. 10, 16 reden. Es wird sich nachher zeigen, daß vielmehr die selbständige Gestaltung der Tauflehre Zwingli den Anstoß dazu gegeben hat, den Pflichtzeichenbegriff so ausschließlich in den Vordergrund zu stellen.

Verweilen wir noch einen Augenblick in dem Zeitraum vor Ausbruch der anabaptistischen Bewegung, so sind hier nicht nur Zwinglis Äußerungen, betreffend das Tauffakrament überhaupt, in den gedruckten Schriften sehr dünn gesät, sondern es geschieht auch der Kindertaufe kaum Erwähnung. In der „Auslegung" bringt der Reformator anläßlich des Artikels von der Firmung (I, 239 f.) darauf, daß der anfänglich der Taufe vorangegangene Katechumenenunterricht jetzt, da die Kindertaufe allgemeine Übung sei, um so weniger vernachlässigt werde, „da sonst die Kinder einen großen

schädlichen Hinderling hättend, sölltind sy in dem Wort Gottes, so nach dem Touf, nit als wol geleert werden als die Jungen vor Zyten vor dem Touf". Von einem Rütteln an der in der Kirche recipierten Kindertaufe ist hier offenbar keine Rede. Zwingli läßt vielmehr die Kindertaufe als echte, wahre Taufe stehen, und wenn er, wie sich gezeigt hat, das Taufsakrament durchaus nicht auf eine Linie gestellt wissen will mit der Firmung und den anderen sogen. Sakramenten, sondern es lediglich mit dem Abendmahl koordiniert, so gilt das mithin auch von der Kindertaufe. Es wäre also an und für sich wenig glaubwürdig, was der flüchtige Balthasar Hubmeyer in einem 1526 zu Nikolsburg herausgegebenen Gespräch Zwingli nachredet, derselbe habe, als sie im Jahre 1523 zweimal zu Zürich in einer Privatunterredung die Schriftstellen von der Taufe verglichen, ihm darin recht gegeben, daß man die Kinder, ehe sie unterrichtet seien, nicht taufen solle, er habe auch versprochen, in seinem Artikelbuch davon Meldung zu thun, und dies sei wirklich im 18. Artikel von der Firmung (sowie in dem Büchlein „von den aufrührischen Geistern") geschehen [1]). Denn die Verdrehung der hier sich findenden Äußerungen wirft ein schlechtes Licht auf die Wahrhaftigkeit des offenbar etwas heruntergekommenen Waldshuter Pfarrers [2]). Auch beruht es ohne Zweifel auf Übertreibung, wenn in einem Verhör am 25. Febr. 1525 (vgl. Egli, Aktensamml., Nr. 655) Zwingli von wiedertäuferischer Seite vorgeworfen wird: „Hüt prediget er eins, morn widerruefet ers. Und namlich hat er prediget vor Jahren, daß man die Kindlin nit toufen sölle, jetz aber sagt er, man sölle sie taufen." Und es mag, die öffentliche Kanzelrede anlangend, die üble Nachrede auf dasjenige zu reduzieren sein, was Zwingli selbst in der „Auslegung" zugiebt (I, 423): „Von den ungetouften Kindlinen hab ich etwan gepredigt: Es sye gloublicher, daß sy nit

[1]) Schelhorn, Acta hist. eccles. I, 121 sq.

[2]) Es macht einen um so schlechteren Eindruck, daß Hubmeyer sich auf jenen Artikel von der Firmung beruft, als er das schon bei dem vor noch nicht langer Zeit während seiner Züricher Haft stattgehabten mündlichen Verhör ebenfalls gethan (Jan. 1526) aber von Zwingli eines Besseren war belehrt worden, s. VII, 536.

verdammt werdind weder daß sy verdammt werdind. Darum habend mich die Kappenzipfler wellen fressen. Doch hab ich allweg inen ein Bollwerk fürghebt, darüber sy nit hand mögen kummen. Denn ich hie allein geredt hab von Christenkindlinen, ouch daby allein gredt, es sye gloublicher, nit aber, es sye sicher also, daß sy selig werdind, denn die Urtheil Gottes sind uns unbekannt."

Allein Zwingli selbst läßt uns nicht im ungewissen darüber, was für eine Stellung zur Kindertaufe er anfänglich eingenommen, und darum ist es nicht ganz unglaublich, was Hubmeyer erzählt, um so mehr, da es sich auf eine Privatunterredung und nicht auf eine Predigt bezieht. Des Reformators eigenes merkwürdiges Geständnis (II, 1. S. 245), wie er es in der Streitschrift „vom Touf ꝛc." ablegt, lautet: „Denn der Irrtum hat auch mich vor etwas Jahren verführt, daß ich meint, es wäre vil wäger, man toufte die Kindli erst, so sy zu gutem Alter kommen wärend" [1]).

Wie erklärt es sich nun, daß der nämliche Zwingli später in dem Maße ein Verfechter der Kindertaufe wurde, daß das Bestreben, diese zu rechtfertigen, ihn wie nichts anderes zu einer selbständigen Ausbildung der Tauflehre veranlaßt und dabei geleitet hat? Die Impulse, die hier wirksam waren, sind nicht solche des theologischen Denkens, sondern sie sind ihm durch die kirchliche Lage gegeben. Die Opposition der Wiedertäufer gegen die Kindertaufe und mehr noch die Gegenüberstellung der Wiedertaufe als eines Schiboleths der Absonderung gab für den Reformator offenbar den Ausschlag [2]). „Er mußte die sektiererische Wiedertaufe bekämpfen und die hart angegriffene Kindertaufe verteidigen" (Egli, Zürch. Wiedertfr., S. 17). Doch konnte er dies nur in dem Fall, wenn seine Stellung zur Kindertaufe

---

[1]) Diese Meinung hing wohl zusammen mit einer noch mehr katholisierenden Anschauung von der Kraft der Sakramente. Denn Zwingli sagt unmittelbar vorher: „Do man das so plümplich hat angenommen, die Zeichen festind den Glouben, do hat man je müssen dem Kindertouf widerreden, denn der konnt in den Kinden den Glouben nit festen, so sy nit glouben könnend." Vgl. Füßli, Beitr. I, 256.

[2]) So auch Spörri, Zwinglistudien, S. 38.

von jeher eine andere gewesen als diejenige ihrer nunmehrigen leidenschaftlichen Bestreiter, nämlich mehr eine indifferente als eine oppositionelle. Dann ist es erklärlich, daß er durch den Gegensatz gegen die seinem Scharfblick immer mehr sich enthüllenden, einen durchaus anderen Geist verratenden Tendenzen der Gegner in eine Position gedrängt wurde, die seinen früheren Anschauungen zu widersprechen scheint. Es ist kein offener Kampf, in den er verwickelt ist, seine Taktik ist ihm durch die Hypokrisis der Gegner aufgenötigt. Es handelt sich eigentlich gar nicht um Kindertaufe oder Wiedertaufe, sondern um tiefere Gegensätze und um deren praktische Konsequenzen. Zwingli war sich dessen vollkommen bewußt, die Wiedertäufer desgleichen. Weil aber von diesen unter Verhüllung ihrer eigentlichen Hintergedanken die Verwerfung der Kindertaufe und die Aufrichtung der Wiedertaufe als Losung ausgegeben worden, so war Zwingli, der die Tendenz als verderblich erkannte, genötigt, sich der Kindertaufe mit einer Entschiedenheit anzunehmen, als handelte es sich lediglich um deren theologische Rettung. Und er konnte es, weil eine Rechtfertigung derselben von seinen Grundanschauungen aus möglich war.

Es trug viel dazu bei, für Zwingli das Bittere und Schmerzliche dieses Kampfes, der nach seinem eigenen Geständnis ihm am meisten Schweiß gekostet, noch zu erhöhen, daß die Gegner seine einstigen Gesinnungsgenossen waren [1]). Sie hatten sich seine Anschauungen über die Sakramente angeeignet und gingen mit ihm darin ganz einig, „man dürfe denselben nit zugeben, daß sy uns die Sünd abnemind“ [2]). Auch sie faßten das Sakrament mit Vorliebe als einen Bekenntnis- und Verpflichtungsakt des gläubigen Subjektes auf und teilten die auf 1 Kor. 10, 16 basierte Zwinglische Betrachtung des Abendmahles als einer Verbrüderungsfeier [3]). Man kann daher ebenso gut sagen, die Wiedertäufer seien von Zwinglis Standpunkt ausgegangen, als mit Sigwart (S. 197), Zwingli stehe anfänglich auf dem Standpunkt der Wiedertäufer.

---

1) Cf. VIII, 52; VII, 398.
2) Siehe II, 1. S. 395.
3) Cf. VII, 383. Egli, Aktensamml., Nr. 636.

Hingegen konnte ihm nun die Art, wie sie seine Anschauung weiterbildeten, unmöglich zusagen. Es lag darin, wie sie ihren „Tauf" als „Wiedertauf" in Scene setzten und wie sie den „Tisch des Herrn" aufrichteten, etwas so Prätentiöses, daß Zwingli darin die Gefahr einer neuen Superstition und „Justitia operum" erblicken mußte [1]). Der Bekenntnis- und Verpflichtungsakt blieb dabei nicht mehr ein schlichtes Handeln des frommen Gemütes im Gehorsam des Glaubens, sondern es wurde damit ein eitles Gepränge getrieben und der Anspruch besonderer Heiligkeit darauf gegründet. Die Wiedertäufer lehrten z. B., es solle keiner die Taufe empfangen, der nicht das Bewußtsein in sich trage, nachher ohne Sünde leben zu können [2]). Darum mußten sie von

---

1) Cf. II. 1, 392f.

2) Hubmeyer freilich scheint sich von solchen Übertreibungen frei erhalten zu haben. Ihm ist der Getaufte nach wie vor ein Sünder. Er versichert ausdrücklich: „Der Wassertauf reinigt die Seelen nicht, sondern ist das Ja eines guten Gewissens mit Gott, das da vorgegangen ist im Glauben inwendig." Er ist also nichts Magisches, sondern nur ein öffentliches Zeugnis des Glaubens an Sündenvergebung und des Entschlusses, in Gottes Kraft ein neues Leben anzufangen. Auch verlangt Hubmeyer als Voraussetzung der Taufe keine besondere Heiligkeit, sondern bemerkt einfach: „das und so viel mußt du wissen in dem Worte Gottes, daß du dich einen elenden Sünder bekennst und schuldig giebst, glaubest auch dabei Verzeihung deiner Sünden durch Christum und ergebest dich in ein neues Leben in einem guten Fürsatz dein Leben zu bessern und zu richten nach dem Willen Christi in der Kraft Gottes des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, und ob du dich darin übersehest, daß du dich aber nach der Regel Christi (Matth. 18) wollest strafen lassen, damit du von Tag zu Tag im Glauben gleichwie ein Senfkörnli bis in die Wolken des Himmels aufwachsest. Das sollst du wissen und glauben, denn also wissen und glauben ist glauben, daß Jesus ist Christus, welcher Glaube vor dem Tauf not ist." (Hubmeyer, Vom christl. Tauf der Gläubigen.) Von dieser evangelischen Nüchternheit scheint nun freilich Glaube und Praxis der Täufer, mit denen es Zwingli vornehmlich zu thun hatte, weit entfernt gewesen zu sein. So deponiert Dr. Sebast. Hofmeister von Schaffhausen, als Felix Manz von Zürich bei ihm gewesen, habe er unter anderem gesagt, „daß alle die, so sich wiedertaufen, ohne Sünd leben". Freilich als ihn Zwingli sodann darüber zur Rede stellte, ob er sich wirklich für sündlos halte, soll er stutzig geworden sein. Vgl. auch was Zwingli im Taufbuch II, 1. S. 246 erzählt. Blaurock will in der Kirche keine „offenbaren Lastermenschen dulden, höchstens solche, die

Zwingli stets den Vorwurf hören, daß sie durch solche Anmaßungen eine neue Art von Mönchstum und Mönchsgelübden aufgerichtet. Auf jeden Fall machten sie aus der äußerlichen Taufe ein verdienstliches Werk und eine ehrende Auszeichnung, die von nun an keine Entweihung, d. h. keinen Rückfall, mehr dulde, und leisteten damit der Gleißnerei Gott und Menschen gegenüber Vorschub. Charakteristisch ist Zwinglis Rat: „Lebet zum allerchristlichsten als Gott giebt, aber unterlasset den Wiedertouf, denn man sieht offentlich, daß ir üch damit rottet. Darum mag er nüt anders bringen denn unlustige Zwungenschaft, wie alle Münchheit gethan hat.“ (II, 1. S. 254). Wenn aber auf die Wiedertaufe ein so großes Gewicht gelegt wurde, und wenn man die Forderungen an den Getauften so maßlos hinaufschraubte, so konnte es nicht ausbleiben, daß dem Taufakt selber in aber-

---

das Laster heimlich in sich trügen“. Oft kehrt in den Verhören die Behauptung wieder, daß, „wer nach der Taufe wieder in Sünde falle, durch den Bann von der wahren Kirche ausgeschlossen werden müsse“. Darum hielt Zwingli den Gegnern, die in der Taufe ein öffentliches Zeugnis des persönlichen Glaubens und Entschlusses, mit dem Auferstandenen zu wandeln, erblickten und daraufhin volle Sündenvergebung zu empfangen überzeugt waren, immer wieder entgegen: Man könne das nicht nur so wollen und versprechen und dann auf Grund dessen die Taufe begehren, es hange vielmehr alles an Gottes Gnade (III, 389). Daß Zwingli mit dem Vorwurf der Werkgerechtigkeit nicht auf falscher Fährte war, beweist auch eine dritthalb Bogen umfassende Schrift des Thomas Münzer, mit dem die Zürcher Täufer in Korrespondenz standen, und den sie auch im Herbst 1524 bei seiner längeren Anwesenheit in der Gegend von Waldshut besuchten (Egli, Zürch. Wiedert., S. 19). Hier heißt es nämlich Art. 3: „Die rechte Taufe ist nicht verstanden, darum ist der Eingang zur Christenheit zum viehischen Affenspiel geworden.“ Art. 46: Hier sei der Ursprung des ganzen Greuels, da man „unwürdige“ Kinder zu Christen mache. Das ist die Suppe, die Cerberus nicht kann auffressen. Und nachher: Es sei eine unbescheidene Rede, wenn man predige: der Glaube muß nur rechtfertig machen und nicht die Werke; man müsse sagen, wie der Mensch durch Arbeitseligkeit zum Glauben komme. Das rechte Christentum bestehe darinnen, daß man lange Zeit auf Gott emsig und ängstlich warte und keinen Glauben in sich fühle, bis er endlich ausbreche. (Unschuld. Nachrichten [1706], S. 26 ff.; vgl. auch Hagenbach, Oecolampads Leben und Schriften in der Sammlung „Väter und Begründer ꝛc.“, S. 109; Herzog, Leben Oecolampads II, 79.)

gläubischer Weise eine magische Kraft zugeschrieben ward, und daß die Männer des Geistes zurückfielen in das krasse opus operatum, denn irgendwoher mußte doch die am Getauften vor sich gehende Umwandelung und Erhebung in den Stand vorgeblicher Sündlosigkeit kommen. (Siehe II, 1. S. 255 oben: „Als ir wol wüssend 2c.") Damit wichen die Wiedertäufer freilich von ihren früheren Grundsätzen völlig ab, und Zwingli ermangelte nicht, ihnen diese Inkonsequenz (in der Vorrede zum Taufbüchlein II, 1. S. 230f.) vorzuhalten: „Glych also sehen wir zu unsern Zyten etlich, die unlang vor dem Anhab des Toufs by allen Menschen geschruwen habend: Es ist nüt um die üsserlichen Ding, sie vermögend nüts zur Seligkeit; hoffe Nieman daryn! und redtend recht, sofern sy us rechter Liebe mit Maß redtend. Ja dieselben sehend wir iez um des usserlichen Zeichens willen allen christenlichen Friden zerrütten und wer inen daryn redt, einen Ketzer und Antichristen schelten, so doch ir söllichs Fürnemen nüts anders ist, denn ein Ketzery, das ist ein Rotten und Anhang. Das verstand also: die so by uns habend den Zangg des Toufs angehebt, die habend uns vorhin oft vermanet, wir sölltind ein nüwe Kilchen, das ist Gmeind oder Versammlung anheben, vermeintend ein Kilchen zu versammlen, die on Sünd wär. Als wir aber das täglich Bessren und Zunemen des Worts gesehen (III, 363 oben), habend wir zu keiner Sündrung nit wellen willigen; do habend sy sich so vil gerottet, daß ouch ein eersamer Rath daryn sehen mußt. Do nun inen söllichs fürkommen (gewehrt) ward, brachtend sy den Kindertouf harfür. Nam uns All sehr Wunder, warum sy doch darin so hitzig wärind; marktend doch zum Letzten, daß es us der Ursach bschach, daß wenn der Kindertouf verworfen wurde, denn zimmte inen sich ze widertoufen und mit dem Widertouf die iro Kilchen zwar zemmen sammlen. Wenn ich sprich: ‚Wir', so mein ich uns alle, die ze Zürich leerend und wachend."

Zwingli mußte ferner der schwärmerische Subjektivismus zuwider sein, wie er bei Einführung und Betrieb der Wiedertaufe zutage trat. Er tadelt, daß ohne den in Lehrfragen einzuholenden Entscheid der Kirche damit begonnen worden (III, 363f.

II, 1. S. 259 f.) Und die von den Zürcher Täufern wenigstens befolgte Praxis ließ die Sache vollends im bedenklichsten Lichte erscheinen. Wie sie nämlich subjektivistisch den Geist und das innere Wort der Schrift überordneten und überhaupt alles objektiv Gegebene (so auch die Obrigkeit [Egli, Aktensamml., S. 289 f. u. S. 310) geringschätzten, so basierten sie auch ihre Taufe auf eine Art Inspiration, auf einen unwiderstehlichen Drang des Geistes, vermöge dessen Täufling und Täufer sich gegenseitig finden und zu ihrem Vorhaben inneren Beruf und Freudigkeit empfangen. Oft beriefen sie sich in den Verhören darauf, daß Gott der Urheber von allem sei durch seinen unwiderstehlich wirkenden Geist: er treibe zur Reue und zum lauten Sündenbekenntnis, er dränge den Täufling und den Täufer, und alles Verbieten sei nutzlos. Begreiflich, daß dieser vorgebliche, unwiderstehliche Geistesdrang epidemisch wurde. Der Graubündner Blaurock, ein entlaufener Mönch, den Egli (Zürch. W., S. 24) den eigentlich populären Täufer nennt, taufte nicht nur den ersten besten, der weinend zu ihm kam, sondern begrüßte auch solche, die ihm begegneten, von sich aus mit enthusiastischen Worten als Taufkandidaten und hatte auch immer gleich ein „Gätzi“ (Wasserschöpfer) zur Hand, um den Akt zu vollziehen. So redet er z. B. den Bäcker Aberli von Zürich, der in Zollikon, wie er sagt, unabsichtlich unter die Täufer geraten, in Jakob Hottingers Haus mit den Worten an: „Brouder Heinrich bis gottwilchen! Gott sygs globt, daß wir All in den Christum Jesum gloubent und in dem bestät wellent bliben! Brouder Heinrich, verjichst du, daß der Herr Jesus Christus für uns habe gelitten und das, so von im geschriben, wahr sye.“ Als ers bejaht, tauft ihn Blaurock mit einer Hand voll Wasser und spricht: „Ich toufe dich im Namen des Vatters ꝛc.“ Gleicherweise ferner wie bei Spendung und Empfang des Sakramentes subjektive Inspirationen den Ausschlag geben, wird auch die Verpflichtung, die nach echt zwinglischer Anschauung dasselbe auflegt, ganz subjektivistisch gefaßt. So sagte z. B. Lienhard Bleuler, „er habe sich unter den Hauptmann Jesus Christus eingeschrieben; was dieser ihm eingebe, müsse er thun“. Es ist also nicht, wie bei Zwingli, die Verpflichtung zum christlichen

Wandel nach dem objektiven Gotteswort, sondern ein schwärmerischer Zustand [1]).

Wenn nun Zwingli, um gegen die Wiedertäufer Stellung zu nehmen, sich genötigt sah, die Lehre von der Taufe selbständig zu bearbeiten, so mußten die gemachten Wahrnehmungen ihn dabei be-

---

[1]) Die Wiedertäufer waren übrigens wie in der Auffassung der Taufe als eines Bekenntnis- und Verpflichtungsaktes, so auch in ihrer Betonung der unbedingten Geltung des inneren Wortes von ursprünglich Zwinglischen Ideen ausgegangen (vgl. Zeller: „Das theol. System Zwinglis", in den Theol. Jahrbb. von Baur und Zeller XII, 484 f., auch S. 540), drängten aber den Reformator gerade durch ihre subjektivistische Willkür in eine objektivere Bahn und brachten ihm, wie schon die Polemik gegen die römischen Menschensatzungen (und überhaupt jede Polemik, wenn sie Aussicht auf Erfolg haben sollte [vgl. Sigwart a. a. O., S. 53 f.) die Notwendigkeit eines Korrektivs und einer objektiven Norm zum deutlichen Bewußtsein (Zeller a. a. O., S. 486 f.), während sie durch die Buchstabenknechtschaft, welcher sie anderseits verfielen, ihn veranlaßten, in Absicht auf Normierung der kirchlichen Dinge nach der Schrift einen freieren Standpunkt zu verfechten (s. weiter unten; Sigwart, S. 48 f.). Aber weder durch das eine noch durch das andere kam Zwingli mit sich selbst in Widerspruch, sondern er nahm nur Gelegenheit, seine Anschauung näher zu präcisieren und Gebundenheit und Freiheit in der Stellung zur Schrift richtig gegen einander abzugrenzen. Das innere Wort zumal hatte Zwingli nie in Gegensatz zum äußeren gesetzt, und seine Aussagen über jenes, wonach es absolut keiner Ergänzung oder Korrektur zu bedürfen scheint, sondern selber endgültig auch über die Schrift urteilt, setzen eine ungetrübte und unvermischte Kundgebung desselben in der Seele, also einen idealen Zustand, voraus und gelten nicht eigentlich „de nostro fidei spiritu" (III, 550 unten und 551 oben). Das sagt freilich Zwingli nicht überall unzweideutig, er stellt vielmehr, wo er nicht im Interesse der Polemik sich auf ein Objektives stützen muß, gern den Glaubensgeist (die fidelis mens Spiritu Dei illustrata [VI, 1. S. 680]) prinzipiell ganz auf sich selbst und gesteht ihm Infallibilität zu. Gegenüber dem schwärmerischen Mißbrauch aber sieht er sich zu Restriktionen genötigt, die dem wirklichen Stand der Dinge besser entsprechen (vgl. II, 2. S. 2; Sigwart, S. 54). Ganz ähnlich betont Zwingli mit Vorliebe die keines äußeren Förderungs- oder Versicherungsmittels bedürftige Stärke und Heilsgewißheit des Glaubensgeistes, sieht sich dann aber doch wieder veranlaßt, der Blindheit und Trägheit des Fleisches, dadurch auch der Geist gelähmt wird, Rechnung zu tragen und dem Sakrament, das überflüssig zu sein schien, in Anbetracht der empirischen Lage eine hohe Bedeutung einzuräumen. (S. oben S. 207 und weiter unten.) Was Sigwart (a. a. O., S. 194) ausführt, läßt sich auf das Wort wie auf die Sakramente anwenden (vgl. S. 144 f.).

einflussen. Das Sakrament als ein dem Glauben das Heil versiegelndes Gnadenmittel aufzufassen, hätte zwar an und für sich etwas Unbedenkliches, und lag auch Zwingli, wie sich gezeigt hat, bisher nicht fern. Es hätte diese Betrachtungsweise nichts gemein mit dem Prätentiösen und Superstitiösen der gegnerischen Anschauung. Gleichwohl ist es zu begreifen, daß Zwingli sich jetzt gänzlich von derselben zurückzog und dem äußerlichen Akt nicht einmal mehr eine psychologische, glaubenstärkende Wirkung, geschweige denn eine heilvermittelnde Kraft zugestand. Letztere hatte er ihm ja überhaupt immer abgesprochen, und erstere fing er nun auch an zur Vermeidung von Mißverständnis entschieden abzulehnen. Waren die Wiedertäufer von dem schlichten Bekenntnis- und Verpflichtungsakt abgegangen, so verlegte nun hingegen Zwingli eben dahin immer ausschließlicher den Schwerpunkt seiner Lehre. Es fragte sich nun freilich, ob bei diesem Gesichtspunkt die Kindertaufe nicht aufgegeben werden müßte, und ob nicht in der Opposition gegen diese wenigstens die Wiedertäufer im Rechte seien. Schenkel (Wesen des Protestantismus [1. Aufl.] I, 453) sieht die Sache wirklich so an, wenn er die Erteilung eines Pflichtzeichens an noch Unreife, den Wiedertäufern recht gebend, eine schmähliche Herabwürdigung der Taufe nennt, und diese vielmehr als ein Siegel der zuvorkommenden Gottesgnade aufgefaßt wissen will. Zwingli selbst konnte, ehe die Wiedertaufe aufkam, sich etwa dahin äußern „ouch nit, daß mir an der Kinder Touf so vil gelegen sye" — „wo ich hierus entpfunde Schmach Gottes erwachsen oder Nachtheil christlichem Leben, läge mir nüts daran, daß ich min Meinung ändren söllte, so aber das nit, warum trytet die Widerpart hierin, sam es um die ganzen Summ des Gloubens zu thun sye" (in der Schrift: „Wer Ursach gebe ze Ufrüren" [Dezemb. 1524] II, 1. S. 395). Er ereifert sich also viel weniger für die Kindertaufe, so schriftmäßig und praktisch ihm dieselbe jetzt schon [1]) zu sein scheint, als die Wiedertäufer in einer ihm anfänglich unbegreiflichen Weise es gegen dieselbe thun. Allein sobald die ersten sporadischen Fälle von Wiedertaufe vorkamen

[1]) Ein Jahr vorher war er noch viel unentschiedener.

— und das geschah noch in den letzten Tagen des Jahres 1524 (Egli, Zürch. Wiedertfr., S. 20 und Opp. III, 363 unten) —, fing Zwingli an, an der energischen Aufrechthaltung der Kindertaufe ein wirkliches Interesse zu haben, und wir sehen ihn nun immer angelegentlicher um ihre Rechtfertigung bemüht. Von was für Gesichtspunkten aus er sie würdigt, wird der folgende Abschnitt des näheren zeigen. Gerade der Hauptgesichtspunkt, der ihm für die Betrachtung der Sakramente in den Vordergrund getreten, wonach sie nämlich als Bekenntnis- und Verpflichtungsakte aufzufassen wären, erwies sich ihm als zur Verteidigung der Kindertaufe brauchbar. Konnte auch hier nicht von einem durch das gläubige Subjekt abgelegten Bekenntnis die Rede sein, und war also kein subjektiver Thatbestand zu bezeugen, so hatte ja die Kirche auch ein objektives Bekenntnis, und die Zugehörigkeit zu ihr war ein objektiver Thatbestand, der eine Fülle von Verheißungen und Segnungen in sich schloß. Und konnte ebenso wenig die persönliche Übernahme einer Verpflichtung schon stattfinden, so ließ sich ja auch von einer auferlegten Verpflichtung, resp. von einer Weihe zum Christenstande, reden. Und womit hätte der pretentiösen Wiedertaufe wirksamere Opposition gemacht werden können, als mit der schlichten Kindertaufe, die einem schwärmerischen Subjektivismus keinerlei Nahrung bot?

B. Erste Entwickelungsphase von Zwinglis Tauflehre.

In der Hitze des Streites mit den Wiedertäufern gewann die Zwingli eigentümliche Tauflehre ihre erste bestimmtere Gestalt, und diese darzustellen, ist Zweck dieses Abschnittes. Es kommen dabei namentlich folgende Schriften des Reformators in Betracht:

1) Ein vom 15. Dez. 1524 datiertes längeres Sendschreiben an „Franciscus Lambertus und alle Straßburger Brüder, die im Glauben aufrichtig sind, sei's Prediger, sei's Bekenner". (III, 615 ff.)

2) „Welche ursach gebind ze ufrüren, welches die waren ufrürer sygind ꝛc.", Dez. 1524. (II, 1. S. 370 ff.)

3) „Commentarius de vera et falsa religione", Franz I. gewidmet, erschienen im März 1525, nachdem schon am 17. und

18. Januar die erste öffentliche Disputation mit den Wiedertäufern [1]) stattgefunden. (III, 228 ff. 232 ff.)

4) „Vom touf, vom widertouf und vom kindertouf“, erschienen im Mai 1525, der St. Galler Kirche gewidmet und schon am 31. März desselben Jahres bei Übersendung des Commentarius dem Vadian als eine originelle Leistung angekündigt [2]).

5) „Uiber Doktor Balthazars toufbüchlin warhafte gründte antwurt“, Widerlegung von Hubmeyers Buch „Von dem christlichen Tauf der Gläubigen“. Letzteres, schon am 11. Juli vollendet, aber eine Zeit lang von Etlichen in Basel vor Oekolampad geheimgehalten, wurde endlich am 2. Oktbr. durch diesen Zwingli zugestellt (VII, 414), der bis zum 5. Novbr. seine Widerlegung abfaßte [3]). (II, 1. S. 337 ff.)

6) „In Catabaptistarum strophas elenchus“, herausgegeben im August 1527 zu Nutz und Frommen der hart angefochtenen Pfarrer. (III, 357 ff.) [4])

---

1) Über diese vgl. VII, 385: „Certum est sic disseruisse etc.“

2) Vide VII, 387: „De baptismo, quem longe aliter tractabimus quam ulli vel veteres vel neoterici tractaverint, quamvis non nos simus tractaturi sed verbum ipsum quod tamen aliter intellectum oportet quam hactenus factum sit etc.“ Ähnlich im Taufbuch selbst (II, 1. S. 238); so nennt Zwingli gewöhnlich diese Schrift vom „touf“ &c.

3) Am 6. Nov. begann die Disputation mit den Züricher Täufern im Großmünster, dabei Hubmeyer, wiewohl eingeladen und erwartet, nicht erschien (Egli, Wiedertfr., S. 46 f.; II, 1. S. 340 f.). Daher wohl Zwinglis gereizte Haltung. Vgl. die briefliche Äußerung vom 11. Oktbr.: „Adversus Balthasarem accingemur qui stolide nimis baptismum infantium et anabaptismum adultorum tractat, cum multa S. Literarum injuria ac violentia“ (VII, 417).

4) Die litterarische Veranlassung dieser Schrift ist etwas dunkel. Sie widerlegt Punkt für Punkt eine aus wiedertäuferischen Kreisen hervorgegangene confutatio der Zwinglischen Anschauungen, die unter den Parteigenossen längst kursiert, wie aus deren prahlerischem Pochen zu entnehmen, die aber Zwingli erst durch die Vermittelung des „wachsamen Oekolampad“ in die Hände gekommen. Er sagt darüber, (Opp. III, 362): „Hunc enim ipsi libellum confutationis nostrorum multo jam tempore per fratrum suorum manus demandarunt, qui ubique gloriati sunt Zwinglii fundamenta sic se posse revellere, ut eorum nihil fiat reliquum. Ego porro circumspicere per

Darstellung der in diesen Schriften niedergelegten Lehre.

1. Begriffsbestimmung der Taufe.

Zwingli definiert die Taufe als ein **Pflichtzeichen**, auch als ein „**anheblich Zeichen**", als einen Einweihungsakt, *τελετά*, „glych als wenn die Jungen sind in die Orden gestoßen, hat man

---

omnia captareque, si qua fieret obvius, deprehendere nusquam potui, donec Oecolampadius vir ut per omnia integerrimus ita vigilantissimus quoque eum alicunde nactus mitteret." Mehrmals erklärt Zwingli, „er wolle den Namen des Verfassers nicht nennen, von dem er glaube, daß er schon unter den Schatten im Phlegethon getauft werde (S. 374) — der in der Unterwelt ohne Zweifel schon im selben Maß von der Feuerglut verzehrt werde, als er hier in der Flut der Wiedertaufe gefroren" (S. 376). Die gewöhnliche Bezeichnung ist „umbra", einmal auch „furiosus onager" (S. 374). Den Namen läßt Zwingli aus zwei Gründen auf der Seite: 1) weil der Mensch tot ist, „et quod ludicrum videtur cum larvis luctari", 2) weil Zwingli doch nicht ganz sicher ist, obgleich er „durch sichere Konjekturen" darauf geführt wird, wer der Autor dieser confutatio sein mag (S. 374). Diese Konjekturen gründen sich auf zweierlei: 1) auf die in der confutatio selbst vorgebrachten, Zwingli längst bekannten Argumente, 2) — und das ist der stärkste Beweisgrund (S. 376) — auf die Sprache, in der sie abgefaßt ist „maximo argumento est lingua Helvetica qua sic est scripta (scil. confutatio) ut externum aut peregrinum verbum nullum habeat". Die Herausgeber von Zwinglis Werken, Schuler und Schultheß, vermuten, daß der Reformator auf Hubmeyer anspiele, von dem Oekolampad ihm am 19. Juli geschrieben, es kursiere das Gerücht, derselbe sei verbrannt worden (S. 376 Anm.). Dann wäre der liber confutationis allerdings am wahrscheinlichsten das im Jahre 1526 zu Nikolsburg erschienene „Gespräch Dr. B. Hubmeyers von Friedberg gegen Zwinglis Büchlein von der Taufe", welches am 19. Juli Oekolampad Zwingli übersandte, während er die auf ihn gemünzte Schrift zurückbehielt (VIII, 79), und die S. 362 in der Anm. von den Herausgebern gemachte Konjektur wäre richtig. Allein gegen Hubmeyer spricht: 1) daß Zwingli diesen in seinem elenchus wiederholt **nennt** („perfidus apostata Balthasar" p. 366), und zwar in der dritten Person, ihn unterscheidend von den coryphaei catabaptistarum, an die er den Elenchus richtet, und unter denen wir uns den „Umbra" als ehemals ihr Haupt zu denken haben (vgl. genau S. 365 unten). Aus der zuletzt angemerkten Stelle geht klar hervor, daß die confutatio nicht wieder ein Buch Hubmeyers sein kann. 2) Zwingli hätte, wenn er gegen jenes „Gespräch Hubmeyers" hätte schreiben wollen, niemals sagen können, er sei des Verfassers wegen nicht ganz sicher, sondern auf Konjekturen angewiesen.

ihnen die Kutten angeschroten, noch habend sy die Gsatz und Statuten nit gewüsset, sunder sy erst erlernet in der Kutten" (II, 1.

Denn er kannte den Verfasser genau durch Oekolampad und durch den Titel. 3) Zwingli bekam dies „Gespräch" erst nach dem 19. Juli, und am 30. schrieb er die Vorrede zu seinem sehr umfangreichen Elenchus. Benutzung wäre also sehr wohl möglich, aber daß das „Gespräch" Zwingli überhaupt erst zu seinem elenchus veranlaßt und den Plan des Ganzen bestimmt, ist rein undenkbar; auch wäre auffallend, daß Zwingli auf die in diesem „Gespräch" citierte Privatunterredung vom Jahre 1523 (s. oben), sowie auf die darin ihm ins Gesicht geschleuderten Vorwürfe wegen grausamer Behandlung der Parteigenossen gar nicht näher eintritt. 4) Oekolampad meldete nach Opp. VIII, 85 erst am 18. Aug. Zwingli das Gerücht von Hubmeyers Verbrennung, nicht schon am 19. Juli, und damals war der Elenchus schon erschienen. 5) Das „Gespräch" war, wenn auch deutsch, jedenfalls nicht lingua helvetica oder gar im Züricher Idiom („nullum verbum externum aut peregrinum") abgefaßt; denn Hubmeyer war aus Baiern, und das Büchlein erschien in Mähren. 6) Wenn auch von Hubmeyer bei Schelhorn a. a. O., S. 102 erzählt wird, daß er als Professor von Ingolstadt einem wüsten Menschen, der eine arme Weibsperson mißhandelt, zur Flucht aus dem Kerker verholfen und dafür selber zu einer Geldstrafe und zu Arrest verurteilt worden, so scheint doch sein moralischer Charakter im übrigen makellos gewesen zu sein, und er müßte seine frühere Nüchternheit und Besonnenheit, seine Mäßigung und Ehrbarkeit ganz eingebüßt haben, wenn auf ihn sich bezöge, was Zwingli (Opp. III, 384) erzählt: „Einst sagte mir der Schatten ins Gesicht, als sie sich rühmten, von Sünde frei zu sein — denn sie würden einen, der etwas verbrochen, von ihrer Kirche ausschließen —, und als ich ihnen nun den entgegenhielt, der zu Weesen (Vesenii) einen Ehebruch begangen, so sagte mir der Schatten offen heraus: Wenn er auch einen Ehebruch begangen, so hat er doch nicht gesündigt. Qui enim in ecclesia nostra sunt peccare non possunt. Überhaupt ist, was ihr so nennt, bei uns gar nicht Ehebruch. Denn da wir einen und denselben Geist haben, so sind wir auch ein Leib. (Non est inquit adulterium apud nos; mitto dicere peccatum sit necne, sed non est adulterium quod vos putatis esse. Quum enim unum eundemque spiritum habeamus, nihil potest apud nos fieri quod peccatum sit: ut enim unum habemus spiritum ita et unum corpus sumus.) Hier liegt denn doch nicht nur ein theoretischer Irrtum, sondern eine ganz bedenkliche Trübung des sittlichen Bewußtseins zugrunde, wovon nicht in Hubmeyers Schriften, wohl aber in der Praxis der schweizerischen Wiedertäufer Spuren genug sich finden (vgl. die Vorrede des Elenchus, p. 358 u. 382 ff.). Selbst in der Theorie gehörte Hubmeyer gewiß zu den Gemäßigten (cf. Opp. VIII, 80 unten). Alles Angeführte spricht also gegen Hubmeyer. Vollends kann keine seiner Schriften Ver-

S. 246). Wie kommt Zwingli zu dieser Definition? Nach Sigwart (S. 197 ff.) hätte er die Taufe zuerst in Übereinstimmung mit seinen früheren Ausführungen über das Abendmahl als einen Bekenntnis- und Verpflichtungsakt der Einzelnen gegenüber der Gemeinde gefaßt, so namentlich im Commentarius, aber auch noch im Taufbuch (d. h. in der Schrift vom „touf, widertouf“ 2c.), die neutestamentlichen Stellen in diesem Sinne deutend; erst nachher sodann wäre er durch die Polemik der Wiedertäufer zu der Einsicht gedrängt worden, daß diese Auffassung wenigstens zur Rechtfertigung der Kindertaufe unhaltbar sei, indem sie das Sakrament für das unmündige Alter ausschließe. Und die Kindertaufe zu verteidigen, war ja sein Hauptinteresse geworden. Er kann daher, auch wo er die neutestamentlichen Stellen erörtert, die von der Taufe Erwachsener handeln, die Kindertaufe nicht aus den Augen gelassen, noch daraus einen Taufbegriff eruiert haben, der nur den Gegnern zugute gekommen wäre, ihn aber gerade mit Bezug auf seinen Hauptzweck in Verlegenheit gebracht hätte. Es dürfte nun nicht schwer sein, den Nachweis zu leisten, daß gerade dieser Hauptzweck ihm den Pflichtzeichenbegriff in eigentümlicher, objektiverer Fassung an die Hand gab. In der alttestamentlichen

---

anlassung des zweiten Teiles des elenchus sein, denn dieser ist gegen ein Buch gerichtet, das die fundamenta, gleichsam die Konstitution des Anabaptismus enthält. Auch von diesen Fundamentalartikeln bemerkt Zwingli, sie seien nicht veröffentlicht, „obgleich so zu sagen jeder von ihnen ein abgeschriebenes Exemplar besitze; dergleichen schene eben das Licht und das Urteil aller frommen und gelehrten Männer“ (S. 387 f.). Die Frage nach dem Verfasser der beiden Schriften ist nun natürlich nicht mehr mit absoluter Sicherheit zu entscheiden, doch mag der treffliche Füßli schon nicht weit gefehlt haben, wenn er (Beitr. V, 468 f.) Grebel, der Ende 26, oder Manz, der Anfang 27 mit Tod abging, vermutete. Grebel nannte Zwingli den coryphaeus, dem gegenüber die anderen „nullius momenti“ (VII, 565 u. 385). Daß Grebel ans Schreiben dachte, beweisen seine Äußerungen bei Egli, Wiedertfr., S. 42 u. 54. Was endlich die Bemerkung Zwinglis betrifft, er habe jene Schrift von Oekolampad erhalten, so mag sich folgende Briefstelle darauf beziehen (Oekolampad an Zwingli, den 24. April 1527 [Opp. VIII, 48]: „Mitto hic decreta catabaptistarum (das wären wahrscheinlich die Fundamentalartikel) et quaedam in te scripta“ (das wäre die confutatio).

Beschneidung nämlich bot sich Zwingli unwillkürlich eine biblische Analogie für die Kindertaufe dar, die ihm ein direktes neutestamentliches Zeugnis vollkommen ersetzte. Die Beschneidung aber ist ein Pflichtzeichen, nicht im Sinne eines subjektiven Bekenntnis- und Verpflichtungsaktes, sondern im Sinne einer „Verzeichnung" unter das Volk Gottes, einer Aufnahme in den Bund. Mithin muß auch die Taufe, die an die Stelle der Beschneidung getreten und darum Kindertaufe ist, in eben demselben Sinne ein Pflichtzeichen sein. An Deutlichkeit läßt folgende Stelle nichts zu wünschen übrig: „Daß aber der Touf ein Pflichtzeichen sye und nüt anders, bewär ich mit dieser Rechnung: der Touf ist der Christen Beschnydung (Kol. 2, 11ff.), die Beschnydung ist ein Pflichtzeichen (Gen. 17, 10ff.). So folgt jez, daß ouch der Touf ein Pflichts-, Bunds- oder anheblich Zeichen sye" (II, 1. S. 363). Wo freilich Zwingli vom Sakrament im allgemeinen redet, wie z. B. im Commentarius in einem besonderen Abschnitt (III, 228ff.), und wo er speziell die Taufe Erwachsener im Auge hat, also auch bei Besprechung mancher neutestamentlicher Stellen, da entwickelt er gern jene subjektive Auffassung der Taufe als eines Bekenntnis- und Verpflichtungsaktes der Einzelnen gegenüber der Gemeinde. Aber dies Moment, das selbstverständlich, wo es um Erwachsene sich handelt, an seinem Platze ist, erscheint ihm für die Taufe nicht als konstitutiv; und das von Anfang an nicht, denn von Anfang an parallelisiert er Taufe und Beschneidung, sobald es ihm überhaupt die anabaptistische Bewegung nahegelegt, sich der Kindertaufe anzunehmen. Schon in der Schrift „Wer ursach gebe ze ufrüren" (Dez. 1524) rekurriert Zwingli von der (wie er, „damit die spieß glych lang syginb", zugeben könne) weder für noch wider entscheidenden neutestamentlichen Schrift auf die alttestamentliche (II, 1. S. 394) und findet hier als Analogon der Taufe die Beschneidung, erblickt also im Kindertaufen „kein Grüwen (als sy schryend glych als ob größer Sünd nie erfunden sye denn Kindertaufen), sunder ein Nachfolgen dem frommen Abraham, der Isaak am 8. Tag beschnitten hat, und als ich mich versich, ouch der Apostlen" (S. 395). Er nennt die Beschneidung ein Zeichen „des vorgehenden Gloubens, den Abraham in der Unbeschnydung

gehabt hat", und deutet schon an, es genüge zu deren Erteilung an Kinder, die nichts vom Glauben wissen, daß derselbe Eigentum der Gemeinschaft sei, welcher sie gliedlich angehören. Die persönliche Verpflichtung folge ja nach „im Sakrament des lychnams Christi, da soll sich der mensch mit sinem glouben ufthun und mit andren Mitglideren Christi verpflichten". Ähnlich faßt ebenfalls schon das gleichzeitige Sendschreiben an die Straßburger die Taufe als einen Weiheakt der Gemeinde. „Est ergo infantium baptismus, quod olim circumcisio, sacramentum; quo etiam nunc pueri adstringimur ad legem Domini discendam vitamque formandam, quo simul adstringuntur parentes, ut nos ad eum modum fingant. — Quod autem isti deesse putant, ut quisque fidem suopte Marte confiteatur, id eveniet in eucharistiae usu, si legitime instituatur." (III, 624.) So liegt denn Zwingli bei der Begriffsbestimmung der Taufe von Anfang an das Moment einer objektiv auferlegten Verpflichtung mindestens ebenso nahe als dasjenige einer vom gläubigen Subjekt selber eingegangenen. Das Verhältnis, in welches der Täufling zu stehen kommt, erscheint ihm eben als das ideell Notwendige und allein Berechtigte, daher auch über seiner persönlichen Wahlfreiheit Stehende. Eine Begründung desselben schon im unmündigen Alter hat also nichts Anstößiges [1]).

Was nun die Darstellung der Lehre im einzelnen betrifft, so eröffnet der Commentarius die Verhandlung mit einem allgemeinen Abschnitt de sacramentis. Auch hier bemerkt Zwingli, daß sich an das Wort Sakrament viel verhängnisvolle Begriffsverwirrung geknüpft (III, 231 f.), sucht dann aber gleichwohl seinen Sakramentsbegriff durch Berufung auf den klassischen Sprachgebrauch zu stützen. Nach dem Grammatiker Varro bedeute sacramentum die Summe, die bei einem Prozeß von den Parteien deponiert werden mußte, und die hernach dem Sieger zufiel, also Pfand, Kaution; anderseits aber komme das Wort auch vor in der Bedeutung Eid, namentlich Fahneneid. Als Übersetzung des griechischen μυστήριον im kirchlichen Sprachgebrauch sei das Wort nur Notbehelf,

1) Ähnlich Zeller a. a. O., S. 468.

da die lateinische Sprache kein genau zutreffendes besitze. Zwingli paßt am besten die erstgenannte Bedeutung, indem nämlich der Christ durch die Sakramentshandlung sich selbst verbürge und als Kaution stelle, wodurch jedes nachherige Zurückgehen ausgeschlossen sei. Sacramentum könne also sprachlich nichts anderes bedeuten, als initiatio, oder oppignoratio, oder consignatio publica, einen Weiheakt, wodurch man sich persönlich haftbar macht [1]).

Weil es sich aber bei der Sakramentshandlung nicht um einen Gnadenempfang, sondern um eine Bürgschaftleistung handelt, so kann dem sichtbaren Vollzug derselben nur die Bedeutung eines Ausweises mit Rücksicht auf die Mitchristen zukommen. „Die Sakramente sind also Zeichen oder Zeremonieen, durch welche ein Mensch der Kirche sich ausweist, daß er sei entweder ein Kandidat oder ein Kriegsmann Christi, und die viel mehr die ganze Kirche über deinen Glauben vergewissern als dich."

In einem besonderen Abschnitt, de baptismo, appliziert sodann der Commentarius diesen Sakramentsbegriff auf die Taufe und definiert dieselbe als initiatio, qua se signabant, qui vitam erant emendaturi (III, 232).

Ganz übereinstimmende Aussagen finden sich im Taufbuch. Auch dort wird die Taufe ein „anhebend pflichtend Zeichen" genannt, „das uns in den ewigen Rüwen unseres Fleisches anhebe und hinynstoße oder pflichte, als so ein Kriegsmann sich zum Ersten laßt anschryben" (II, 1. S. 251), oder „als so einer ein wyß Krüz an sich näjet, er so fer sich zeichnet, daß er ein Eidgenoß welle syn". Gleicherweise „welicher sich mit dem Touf verzeichnet, der will hören, was im Gott sag, sin Ordinanz erlernen und nach dero leben" (S. 239). Daneben erscheint die Taufe auch als ein Kenn- oder Unterscheidungszeichen, um der anderen Mitgläubigen willen gegeben und genommen, denen der Täufling als Glied der Kirche mit bestimmten Rechten und Pflichten gekennzeichnet wird.

---

1) Natürlich ein ganz wertloser Scheinbeweis. Vgl. Sigwart a. a. O. S. 191. A. Schweizer, Ref. Dogmat. II, 583.

2. Theologische Begründung dieses Sakraments- und Taufbegriffs.

Zwingli bemüht sich sehr a) die Schriftgemäßheit seiner Definition nachzuweisen. Zur Vermeidung von Mißverständnis macht er darauf aufmerksam, daß das Wort *βαπτίζειν* im neuen Testament allerdings nicht bloß vom menschlichen Wassertaufen und Lehren, sondern auch von der göttlichen Geistes- und Feuertaufe vorkomme, daß er aber lediglich den baptismus elementalis, nicht aber totam causam doctrinae et sacramenti im Auge habe (III, 232). Im Taufbuch unterscheidet er sogar nicht weniger als vier Bedeutungen: 1) die leere Wassertaufe als solche; 2) die Geistestaufe; 3) die äußerliche Wassertaufe, verbunden mit der äußerlichen Lehre, und 4) der innerliche Glaube, begleitet von der äußerlichen Taufe, d. i. die christliche Heilsordnung überall (II, 1. S. 239 f.). Man könnte eigentlich noch eine fünfte beisetzen, denn Zwingli behauptet, das Wort Taufe bezeichne bisweilen die Lehre, selbst wenn derselben keine Wassertaufe zur Seite gegangen, so Joh. 3, 22. 26; Act. 19, 4, auch V. 5 (vgl. III, 238); Luk. 7, 29 (III, 235); auch Matth. 21, 25 (wo nur von der Lehre gelten könne, daß sie göttlich gewesen). Offenbar wird hierdurch die Einheit des symbolischen Aktes, der in seiner ganzen tiefsinnigen Bedeutung in der Schrift Taufe heißt, zerrissen. Es wird nicht nur die Geistes- und Feuertaufe als bildliche Bezeichnung eines innerlichen oder (Act. 2) übernatürlichen Vorganges ausgeschieden; sondern auch, wo wirklich vom Sakrament die Rede in der Schrift, wird der Begriff keineswegs in seiner lebensvollen Totalität erfaßt und danach die Lehre gestaltet, sondern Zwingli will von der geistigen Substanz des Sakramentes ganz absehen und bloß den baptismus elementalis für sich betrachten, als ob Glaube und Element einander gar nichts angingen. Es leuchtet ein, daß dieser Scheidung im Sakrament jener oben schon besprochene anthropologische Dualismus, der eine Wechselwirkung von Äußerlichem und Innerlichem nicht zuläßt, genau entspricht. Zwingli kann daher der Schriftlehre unmöglich allseitig gerecht werden; weil ihm eine ganze Anzahl von wichtigen Stellen (z. B. 1 Petr. 3, 21, wo *βάπτισμα* den seligmachenden Herzensglauben bedeute, Joh. 3, 5,

wo das Wasser nach Analogie von Joh. 7 den Trost des heiligen Geistes bezeichne) für seine Lehre vom Taufsakrament außer Betracht fällt, erreicht er die Tiefe des biblischen Taufbegriffes nicht. Und wenn Hubmeyer unter Berufung auf die Schrift auf eine Taufe mit innerlichem Verständnis für die Bedeutung des Zeichens dringt (II, 1. S. 338), so macht ihm Zwingli zum Vorwurf, daß er die äußere und innere Taufe vermenge und die Vieldeutigkeit des Wortes *βαπτίζειν* in der Schrift verkenne.

Der Reformator beruft sich nun, um die Schriftmäßigkeit seines Taufbegriffs zu belegen, hauptsächlich auf die Aussagen betr. die Johannestaufe, die in der Schrift selbst als „eine Taufe zur Buße und auf den kommenden Messias hin" definiert werde (III, 232 f.); daneben auch darauf, daß Matth. 28 die genaue Übersetzung laute: Taufet sie „in den Namen", nicht aber „im Namen", was nichts anderes heiße als: „in fidem in Deum inserere", näher: „eos, qui prius carnis erant et mundi, jam Patri, Filio Spirituique sancto initiare, dedere, consecrare" (III, 238), oder: „Die vor irrtend als die verwysten Schaf, dem waren Gott verzeichnen, eignen und zubringen (II, 1. S. 249), sie in die Gewalt, Majestät und Gnade des Dreieinigen übergeben." Ferner verweist Zwingli (II, 1. S. 253) auf Röm. 6, 3 als auf die stärkste Beweisstelle, worin ebenso sehr das Verpflichtende der Taufe als der Inhalt der Verpflichtung klar ausgesprochen sei [1]).

---

[1]) Das über diese Stelle Gesagte hat Ebrard (Dogma vom Abendmahl II, 93) dahin mißverstanden, als ob hier Zwingli die Taufe als Akt und nicht vielmehr als figura, als Symbol („der Wassertouf, der usser, ist ein Glychniß und Byspil, darus ir könnet erlernen, daß ir im alten Leben nit blyben mögind") mit dem inneren Leben in Beziehung setzen und sie als „anheblich Zeichen für dieses" und nicht bloß als äußeres Pflicht- und Erinnerungszeichen, und insofern als kirchlichen Weiheakt bezeichnen würde. Es ist nicht der Anschauung Zwinglis gemäß, wenn Ebrard sagt: „In der Taufe wird der Mensch objektiv Christo eigen (dessen bedarf es gar nicht erst) und somit seiner Sündenvergebung teilhaftig, subjektiv zum Anfang des neuen Lebens verpflichtet. Zwingli faßt die Taufe allerdings als ein sehr reales „In-Christum-gestoßen-werden", er faßt sie als totale einmalige Hingabe des ganzen Menschen an Christum und sein Verdienst und Leben". Wenn das Zwinglis Meinung wäre, dann könnte er doch nicht so entschieden eine das Heil ver-

Dem Einwurf, daß die Johannestaufe für die Begriffsbestimmung gar nicht in Frage kommen könne, begegnet der Reformator, indem er ihre Identität mit der christlichen zu erhärten sucht. Die Taufe ist nicht erst, wie man gewöhnlich meint, durch Christus (Matth. 28), sondern von Gott schon durch Johannes den Täufer eingesetzt. Mit ihm beginnt der neue Bund. Die Wassertaufe als solche ist von vornherein überall dieselbe, gleichviel wer sie vollziehe. Aber auch in der Lehre (quod ad argumentum attinet III, 238 oben) steht Johannes der Täufer nicht hinter Christus und den Aposteln zurück. Er predigt Buße und Glauben, ja er weist so deutlich wie kein Apostel auf Christum hin und nennt ihn das Lamm Gottes [1]). Zwingli scheint auch den Schluß

---

siegelnde Bedeutung der Taufe für den Glauben ablehnen (s. weiter unten). Die Taufe ist nach Zwingli vielmehr das objektive äußerliche Abzeichen des Christenstandes und der Christenpflicht. Wer sie empfängt oder wer sie selber begehrt, dem wird die Christenpflicht damit auferlegt, oder er nimmt sie selber auf sich. Diese Übernahme durch den äußeren Akt steht aber ganz auf gleicher Linie mit dem Bekenntnis des Mundes und ist ja nicht zu verwechseln mit dem innerlichen Christwerden, das nur der Zug des Vaters zum Sohne bewirkt. Subjektiv aber soll der Akt als Erinnerungs- resp. Pflichtzeichen wirken (dies gegen Ebrard S. 93); vgl. zu Röm. 6 (VI, 2. S. 95): „Jam dicere poterant: Ubi mortui sumus peccatis? etc. In externo signo satis intelligere potestis quam vos peccata dedeceant. Quum intingeremini — in mortem Christi inserti estis, i. e. intinctio corporis signum fuit vos insertos esse debere Christo.“ Cf. III, 577. Ebrards Berufung aufs Taufformular ist nicht beweisend, denn da heißt's ja vorher: „Gieb ihm das Licht des Glaubens in sein Herz!“ Noch weniger beweist das andere Argument S. 93 das Gewünschte.

1) Hubmeyer übertreibt nach der entgegengesetzten Seite hin und entleert die Johannestaufe alles tröstlichen Charakters. „Johannes hat das ruch- und erschrockenlich Gsatz, Buchstaben, Sünd und Tod gepredigt. Sein Wassertauf ist nichts anderes als ein öffentlich Zeugniß, das der Mensch empfahet und giebt darumb, daß er sich einen elenden Sünder schuldig gebe und erkenne, der ihm selbs nicht helfen noch rathen möge, auch nichts Guts vollbringe, sonder all seine Gerechtigkeiten seien faul und tadelhaft, derhalben er an ihm selbs verzage. Er müsse auch, wo ihm nit eine fremde Frommkeit zu Hilfe komme, ewiglich verdampt sein, das zeigt ihm an sein Conscienz. Jetzt ist Johannes da und weist ihn zu Christo. In summa: Gott führt durch Johannes hinab in die Hell und durch Christum wieder herauf.“ (Vom christlichen Tauf der

von Joh. 3 in extenso als Worte des Täufers zu fassen; übersieht aber freilich, daß die äußerliche Handlung noch nicht die spezifisch christliche Bedeutung haben konnte, als der Täufer in dunklen prophetischen Ausdrücken auf den Versöhner hinwies. Was die apostolische Taufe, wiewohl sie auch analoge Wassertaufe ist, über diejenige des Johannes erhebt, das ist der konkrete Inhalt, der dem Glauben geboten wird, das vollendete Heil in Christo [1]). Darum ist sie für den heiligen Geist ein wirksameres Werkzeug, als die des Johannes. Nur vermöge einer buchstäbelnden Oberflächlichkeit kann Zwingli die johanneische und apostolische Predigt für gleichwertig erklären; ist doch nicht einmal die Bußverpflichtung da und dort dieselbe, wie aus sorgfältiger Vergleichung von Röm. 6 sich ergeben hätte. Diese Vermengung bildet übrigens nur ein Gegenstück zu der oben besprochenen ebenso unbiblischen Scheidung, wonach zwischen Äußerlichem und Innerlichem keinerlei Wechselwirkung bestünde [2]). Neutestamentliche Anschauung ist es jedenfalls nicht, daß Wassertaufe, Glaube und Geistesempfang ganz unabhängig von einander seien. Wenn auch nach Pfingsten noch ohne Zweifel mancher getauft wurde, der nicht wirklich gläubig geworden, und wenn der Geistesempfang nicht immer mit der Taufe eng verbunden war, sondern, entweder wie Act. 19, 5 und 8, 15 erst auf Handauflegung hin nachfolgte, oder wie Act. 10, 44 u. 48 sogar vorausging, so ist das als Ausnahme zu betrachten [3]). Nach apostolischer Lehre dient die Taufe, im Glauben

---

Gläubigen.) Hiernach ist auch die von Sigwart (S. 198) nicht ganz nach ihrem kontextmäßigen Sinn verwertete Stelle in Zwinglis Widerlegungsschrift (II, 1. S. 346 unten und 347 oben) zu verstehen!

1) Nach Zwingli besaß freilich schon ein Abraham, nicht erst Johannes der Täufer, den vollen Heilsglauben. Dieser hängt nach seiner Anschauung nicht sowohl an der zeitlichen Manifestation, als vielmehr an der Verheißung der Heilsgnade und an der Erwählung für dieselbe. Diese Anschauung ist freilich nicht überall konsequent durchgeführt (vgl. weiter unten).

2) Wenn daher Zwingli die Wiedertäufer, die gleich dem Tridentinum und „allen Theologen, die er je gelesen“, zwischen den beiden Taufen unterschieden, „Taufteiler“ und „Taufzerschneider“ schilt, so konnten sie lediglich den Spieß wenden und mit Rücksicht auf jene Scheidung ihm den Vorwurf zurückgeben.

3) Überdies ist doch in diesen Stellen allen vorzugsweise von den sicht-

an das Heilswort empfangen, zur Entsündigung und ermöglicht dadurch den Geistesempfang zur Wiedergeburt. Sie ist mit einem Wort ein Gnadenmittel und nicht bloß eine vorläufige Einweihungszeremonie. Sogar die Johannestaufe und die ihr parallele Taufe der Jünger bei Lebzeiten des Meisters ist mehr als das (vgl. Mark. 1, 4). Immerhin darf zugegeben werden, daß die Apostel in ihrer Praxis mit einem Keim des Glaubens sich begnügten und die Taufe nicht lange aufschoben (vgl. Act. 8, 26ff.; 16, 33) [1]).

Nicht viel glücklicher ist Zwingli, wenn er im Interesse der Gleichstellung der beiden Taufen auf das Getauftsein des Herrn selber durch Johannes sich beruft, und es für selbstverständlich hält, daß die Taufe, die Christus empfangen, uns zum Vorbild fortdauere, so lange die Welt steht [2]). „Wäre an der Wassertaufe Christi (d. h. an der späteren christlichen Taufe) etwas Besonderes, so hätte er seine Jünger (die er überall als von Johannes getauft voraussetzt) [3]) zum zweitenmale taufen müssen; auch hätte ihm selber für seine Person die Johannestaufe nicht genügt. Es ist vielmehr sehr klar, daß die Taufe unter Johannes begonnen hat, und daß durchaus kein Unterschied gewesen zwischen der Taufe Johannes und der Christi, was Wesen, Wirkung oder Endzweck anlangt. Es steht nämlich fest, daß Christus unsertwegen getauft worden, damit er uns die Taufe übergeben könne. Was für eine Taufe wollte er uns übergeben? Etwa eine andere

baren Wirkungen des h. Geistes die Rede, und von diesen läßt sich nicht sagen, daß sie zu einer vollständigen Taufe gehören. Vgl. Calvin zu Act. 8, 16.

1) Übertreibung hingegen ist folgende Bemerkung: „Mendacium inculcatis auribus simplicium cum dicitis ab apostolis semper fidem exactam esse. Interim percontatio haec facta est, interim vero minus.“ (III, 623.)

2) Dies Argument verschwindet nicht mehr aus der reformierten Dogmatik. Vgl. z. B. Calvin zu Act. 19: „Christus empfing die Taufe in seinem Fleisch, damit er durch jenes sichtbare Symbol sich mit uns vereinigte (sociare). Jedoch, wenn jene angebliche Verschiedenheit der beiden Taufen zugegeben wird, so fällt für uns dahin diese einzigartige Wohlthat, daß wir eine gemeinsame Taufe haben mit dem Sohne Gottes.

3) „Verisimile non est, quod alios baptizaverint et ipsi nunquam baptizati sint. Quum ergo baptizati sunt, non alibi — quam in Johannis baptismo: nam Christus non baptizabat.“ (Joh. 4, 2; III, 236.)

als die des Johannes? Warum ließ er sich denn nicht selber zuerst mit jener anderen taufen?" (So im Commentarius III, 234 ff. und ähnlich im Taufbuch II, 1. S. 275.) Eine höchst eigentümliche Argumentation! Die Taufe Christi darf keine höhere sein als die Johannestaufe, weil der Meister selber sich mit dieser begnügt hat, und weil die Apostel auch nur diese empfangen haben. Das Gewichtlegen auf diese äußerliche Gleichförmigkeit entspricht freilich genau der flachen Auffassung des Sakramentes als einer rein äußerlichen und vorläufigen Einweihungszeremonie. Auf einem anderen Standpunkt wäre natürlich die Entkräftung jener Schlußfolgerung durch folgende einfache Erwägung vollzogen: Jesus konnte die Taufe nicht selber empfangen, die er überhaupt durch seinen Tod und durch seine Auferstehung erst möglich gemacht und als ein Sakrament der Versöhnung und Wiedergeburt, oder der neutestamentlichen Bundesgnade eingesetzt hat. Er hat als Stifter und Schöpfer an dieser Taufe unendlich mehr Anteil, als wenn sie an ihm selber vollzogen worden wäre.

Gegenüber der gegnerischen Anschauung, welche den Taufbefehl Christi (Matth. 28) durch Hinweisung auf die darin scheinbar angeordnete Vollzugsformel zur Sakramentseinsetzung stempeln wollte, bestreitet Zwingli den formularen Charakter und die Verbindlichkeit der Worte: „in nomine", oder eigentlich „in nomen Patris etc.", und kann also in denselben nicht ein Specificum einer christlichen, von der des Johannes unterschiedenen Taufe erblicken. Sein Hauptgrund ist neben der schon oben berührten Exegese des „in nomen . . . baptizare" (III, 237 f.) der, daß, soweit aus der Apostelgeschichte und aus den Briefen zu schließen, die Apostel kurzweg auf den Namen Christi getauft und sich nicht sklavisch an eine trinitarische Formel gebunden, was indessen Zwingli nicht in der Meinung konstatieren will, als ob ein von Aberglauben freier Gebrauch jener Worte irgend zu mißbilligen wäre (II, 1. S. 249. 266). Weil nun einerseits die Beziehung auf Christum auch der Johannestaufe nicht abgeht [1]), und weil ander-

[1]) Zwingli vermißt nicht einmal das Trinitarische: „Der Vater redt in des Sunes Touf, den Sun touft er (Johannes), der h. Geist ward in der

seits auch die nach trinitarischer Formel vollzogene Taufe eine externa res bleibt (III, 239 oben), fällt jeder Unterschied zwischen johanneischer und christlicher Taufe dahin. Eine Hauptstütze des gegnerischen Standpunktes war die Erzählung von den Johannesjüngern (Apg. 19). Allein Zwingli findet in den Worten des Paulus, der die Mission des Johannes in einer nichts zu wünschen übrig lassenden Weise definiere, vielmehr eine Unterstützung seiner Anschauung, und führt die Unwissenheit jener Männer in Sachen des Heils lediglich auf ein mangelhaftes Verständnis der Johannestaufe zurück, für welches diese selbst nicht verantwortlich gemacht werden dürfe, — dies noch ganz abgesehen von der weiteren Frage, ob in dieser Stelle überhaupt von einer Wassertaufe die Rede sei, und wann eine solche stattgefunden (III, 237). — Als direkte Beweisstelle der Identität führt Zwingli endlich Luk. 7, 29 ins Feld, indem er hier neben zwei anderen Auslegungen sogar die Annahme einer nachträglich auf die Predigt Jesu hin erfolgten Johannestaufe für möglich hält (III, 235 unten).

Der Weg, den sein Schriftbeweis für seinen Sakraments- und Taufbegriff einschlägt, ist also in summa dieser: Der Reformator geht von den Erzählungen betr. die Johannestaufe aus und entwickelt danach seinen Taufbegriff; sodann weist er nach, daß die spätere Taufe nichts Neues hinzubringe, und stützt hierdurch seine vorausgeschickte Behauptung, die christliche Taufe sei von Gott durch Johannes den Täufer eingesetzt [1]).

Zwingli begründet aber seinen Sakraments- und Taufbegriff auch noch nach einer anderen Richtung hin, indem er ihn b) als den dogmatisch allein möglichen darstellt. Die dahinzielende Beweisführung nimmt ihren Ausgang vom herkömmlichen Sakramentsbegriff und seinen verschiedenen Modifikationen. „Wir Tütschen wänend, so wir dieß Wort, Sakrament hörend, es heiße ein Ding, das uns die Sünd abneme oder heilig mache, das aber ein

---

Tuben Gstalt gesehen von im, so hat er on allen Zwyfel nüt weniger in Vater, Sohn und h. Geist getouft, weder ouch die Jünger, wiewol sie nur in Jesum Ch. touftend" (II. 1, 267).

1) Vgl. zur Ergänzung weiter unten.

großer Falsch ist. — Also bitt ich die Schryer, daß nun sy Sakrament lassind Sakrament syn und nit sprechind, Sakrament sygind Zeichen, die ouch das syginb, das sy bedütend. Denn wärend sy, das sy bedütend, so wärend sy nit Zeichen." (II, 1. S. 238 u. 239; vgl. im Comment. III, 228.) Zwingli geht aber noch weiter und bezeichnet diesen herkömmlichen Sakramentsbegriff als unhaltbar: Gott allein könne das Gewissen befreien, denn ihm allein sei es bekannt, und er allein dringe zu demselben hindurch; irdischen und sichtbaren Dingen (crassae res) sei dies nicht möglich, weshalb ihnen keine reinigende Wirkung zuzuschreiben sei (III, 229). Die Wassertaufe sei also überall dieselbe, gleichviel ob johanneisch oder apostolisch, gleichviel wer sie vollziehe, sie könne ihre Natur nicht ändern und keine innerlichen Wirkungen hervorbringen [1]). „Die Seel mag kein Element oder üsserlich Ding [2]) in dieser Welt reinigen, sunder nur die Gnad Gottes. So folgt, daß der Touf kein Sünd abwäschen mag. So er nun nit abwäschen mag und aber von Gott ist ingsetzt, so muß er je ein Pflichtzeichen syn des Volkes Gottes und sust nüts anders." (II, 1. S. 301; vgl. S. 238).

Am ehesten könnte sich Zwingli noch mit jener Definition befreunden, wonach die Sakramente signa sacrae rei wären (so schon in der Auslegung I, 238 und wieder im Commentarius III, 228) [3]), wenn nicht damit gewöhnlich die Vorstellung verbunden würde: „Cum externe Sacramentum peragas, tum certe intus peragi mundationem." Er bezeichnet nämlich jetzt die

1) III, 234: „Nihil efficiebat Johannis tinctio, nihil efficit Christi tinctio."

2) Auch die heiligen Worte „im Namen des Vaters ꝛc.", wollte man ihrer gleich als einer Formel sich bedienen, könnten als ebenfalls etwas Äußerliches unmöglich auf magische Weise die Reinigung zuwege bringen (III, 239). — Ähnlich in dem Buche „de providentia Dei" (IV, 119 f.): Mit Berufung auf das Schriftwort, der Glaube sei eine Gewißheit der unsichtbaren Dinge, lasse sich keineswegs eine an den Gebrauch der Weihewort geknüpfte magische Wirkung des Sakramentes begründen.

3) Vgl. auch III, 239 oben: „externa res est quum tinguntur concurrentibus sacris verbis: In nomine Patris etc. ac verae rei signum et ceremonia."

Anschauung, zu der er früher sich hinneigte, und wonach die Sakramente Zeichen wären „gegeben zu festung des gloubens deß, das man uns geleert oder zugsagt hab“, als einen Irrtum (II, 1. S. 243 unten) und spricht ihnen alle versichernde und den Glauben stärkende Kraft ab, eine solche nur für die Wunderzeichen einräumend. Offenbar hat ihn hier die Scheu vor der herrschenden Superstition geleitet und die Besorgnis, es möchte bald statt der bloß versichernden, also den Glauben keineswegs ersetzenden, eine ihn ex opere operato hervorbringende Kraft im Sakrament erblickt werden. Sonst könnte, was Zwingli (II, 1. S. 244) von den Wunderzeichen zugiebt, daß sie nämlich „den glouben bas versichren“, oder eigentlich „das fleisch, das dem glouben nit ruw laßt, ouch etlichen weg vernügen“, weil „das gwündrige fleisch allweg ouch wüssen und sehen wolle“, ebensogut auch auf die sakramentlichen Zeichen angewendet werden, wie dies durch Zwingli selbst, teils früher, teils später geschehen ist. Jetzt hingegen stellt er jegliche, ob auch indirekte, Wirkung auf den subjektiven Glauben in Abrede, indem er aus dem Wesen des Glaubens nachweist, daß derselbe einer solchen gar nicht bedürfe. Sehr interessant ist folgende Ausführung im Commentarius (III, 230): „Wie könnte ein Mensch über das, was in ihm vorgeht, in Zweifel oder Ungewißheit sein? Der Glaube ist eine Sache, nicht ein Wissen, nicht eine Meinung oder Einbildung. Daher verspürt der Mensch in seinem Herzen den Glauben; denn dieser entsteht eben dann, wenn der Mensch anfängt, an sich selber zu verzweifeln und die Notwendigkeit des Vertrauens auf Gott allein einzusehen. Und vollendet ist der Glaube, wenn der Mensch sich ganz und gar auf das Verdienst Christi wirft und im Tode Christi ruht. Dies geschieht aber nie ohne klares Bewußtsein von der Sache. Zu dieser unmittelbaren Gewißheit könnten alle Jordanswasser nichts Solides hinzuthun. Es staunen freilich, die den Glauben nicht haben, alles an, was man ihnen bringt, und wovon man ihnen sagt, es habe eine gewisse Kraft, und meinen nun das Heil gefunden oder sogar empfunden zu haben, da sie doch in ihrem Innern nichts wahrgenommen, keine Vergebung empfangen und nicht umgewandelt worden. Beweis ist ihr späteres Leben. Ent-

weder weiß man sich gläubig und spürt die Wirkungen des Glaubens und Geistes, dabei kann aber die Taufe weder etwas dazu- noch davonthun; oder aber das vorgebliche Gnadengefühl bei der Taufe ist nur ein leiblicher Schauer, verursacht durch das Wasser. „Viele werden getauft, die nur diesen empfinden"; und nun beruft sich Zwingli zum Beweis auf Cornelius und seine Hausgenossen (Apg. 10), bei welchen die vorausgehende Versiegelung mit dem h. Geist alles innerlich Notwendige anticipiert und mithin der Taufe nichts mehr übrig gelassen habe, und auf die Johannesjünger (Apg. 19), bei welchen der Geistesempfang, der hier als Bedingung der Heilsversicherung gefaßt und mit der subjektiven Glaubensthat, die allerdings nach Zwingli ein Werk Gottes ist, vermengt wird, erst hinterher gekommen sei. Wenn nun aber der Reformator die Schlußfolgerung daraus zieht: „Also ist der h. Geist nicht an die Sakramente gebunden, sondern wirkt, wann und wo er will", so wird man ihm dies einräumen müssen [1]), hingegen nicht zugeben können, daß damit die Unmöglichkeit einer den Glauben versichernden Kraft des Sakramentes bewiesen sei, vielmehr die oben geäußerte Ansicht bestätigt finden, Zwinglis Polemik habe sich vornehmlich gegen den Aberglauben gerichtet, als käme der Glaube aus dem Sakrament ex opere operato. Doch ist allerdings noch ein weiteres in Betracht zu ziehen: der Reformator erwähnt nämlich auch derjenigen Auffassung, wonach das sakramentliche Zeichen erst zu geben wäre, wenn die Entsündigung der Seele schon geschehen, zum Zwecke vollständiger Vergewisserung. Hiernach wäre also von einer Versicherung ex opere operato keine Rede, da der Glaube schon rechtfertigend gewirkt, und zwar ohne das Sakrament. Wenn aber die Sache im Inneren schon im reinen ist, dann ist nach Zwingli eine nachträgliche sakramentliche Versicherung, abgesehen von ihrer Unmöglichkeit, doppelt überflüssig. Der Reformator hatte also doch nicht nur das Interesse, den Aberglauben zu bekämpfen, so sehr auch dieses Bestreben sich in den Vordergrund drängte, sondern es scheint ihm überhaupt

---

[1]) Es wurde bei den zum Consensus tig. führenden Verhandlungen von Bullinger entschieden an diesem Satz festgehalten.

alles Grübeln über die Heilsgewißheit und daher auch das Bedürfnis einer sakramentlichen Versiegelung der Gnade fern gelegen zu haben, wenigstens war letzteres bei ihm offenbar nicht wie bei Luther ein so integrierender Bestandteil der religiösen Eigentümlichkeit [1]). Der Glaube ist sich selbst genug, er ist nicht ein dem Zweifel ausgesetztes Wissen, nicht eine opinio oder imaginatio, sondern eine res, d. h. eine Gottesthat im Menschen, die in ihrem Vorhandensein und in ihren Wirkungen sich zu empfinden und zu erfahren giebt, ein geistgewirktes, vollbewußtes, inneres Leben, ein lediglich auf dem durch den Geist versiegelten Worte ruhendes Vertrauen, ein habitus der Seele [2]). Aus dem so bestimmten Wesen des Glaubens, nicht nur aus der wohlbegründeten Scheu vor jeder Superstition erklärt sich im tiefsten Grunde die Ablehnung aller Auffassungen, die irgendwie das Sakrament als ein Förderungsmittel mit dem rechtfertigenden Glauben in Beziehung bringen [3]). Zwingli ist sich hierbei seiner Differenz nicht nur mit den Römischen und mit den Schwärmern, sondern auch mit Luther und seinen Gesinnungsgenossen wohl bewußt; ein Auseinandergehen ist ihm bemühend, Streit möchte er vermeiden, aber eine ruhige sachliche Korrektur des Irrtümlichen ist ihm Gewissenssache (III, 228).

Das von Zwingli betonte absolut freie Walten des göttlichen Geistes, die exegetisch festgestellte Thatsache, daß der Glaube der Taufe bald vorausging, bald nachfolgte, daß Getaufte ungläubig waren und blieben (Simon Magus, Judas Ischariot, diejenigen, von denen Joh. 6, 36 u. 66 die Rede, II, 1. S. 241 f.), und daß Ungetaufte heimlich gläubig waren (Nicodemus, Gamaliel, der

---

1) Vgl. Ebrard a. a. O. II, 92.

2) Vgl. Ebrard a. a. O. II, 88. Vgl. auch Zeller, der (a. a. O., Jahrb. XVI, 42 f.) auf Zw. Opp. VI. 1, 348 verweist, wo es geradezu heißt: „Fides arrhabo est et σφραγίς, quibus corda nostra obsignat Deus"; s. auch II, 2. S. 11: „Der Gloub oder die Salbung empfindt in ir selbs, daß uns Gott mit sinem Geist inwendig sichert, und daß alle die üsserlichen Dinge, die von ussen in uns kummend, uns nüts mögend anthun zu der Rechtwerdung."

3) Immerhin ist hierzu das auf S. 207 Gesagte zu vergleichen.

Schächer [!]), schließt überhaupt eine Verkettung des subjektiven Glaubens mit dem Sakrament aus, und daher ist es endlich nicht minder unzutreffend, letzteres ein öffentliches Zeugnis des ersteren zu nennen. Ohnedies ist ja die Forderung, es nur wirklich Gläubigen zu erteilen, praktisch unvollziehbar. Unmöglich kann sich Gottes freie Wahl und Gnade an das menschliche Zeichen binden, unmöglich kann der Mensch sich unterstehen, mit seinem äußeren Taufen der göttlichen Wahl begegnen zu wollen. Zwingli sieht gewissermaßen zwei Linien, die ganz auseinander liegen: die eine hebt an von der äußerlichen Taufe und kulminiert im äußerlichen Abendmahl; die andere hebt an von Gottes Erbarmen und Ziehen und kulminiert in der inneren Geistestaufe.

Daher kann man nur etwa in dem Sinne die Taufe ein öffentliches Zeugnis des Glaubens nennen, als man unter Glauben den Bund, den objektiven Christenglauben in summa, die fides quae nicht qua creditur versteht, etwa wie man statt „mosaische Religion“ sagt „Mosis Glauben“. Zu dieser Bemerkung sah sich Zwingli in der Schrift gegen Hubmeyer veranlaßt (II, 1. S. 360); denn eben sie bezeichnet scharf und deutlich den Gegensatz gegen die täuferische Anschauung. Nach dieser nämlich ist die Taufe, wie oben schon bemerkt, durchaus das Zeugnis des subjektiven Glaubens, daher die Opposition gegen die Kindertaufe. Schon am 16. Januar 1525, mehrere Monate, ehe er nach anfänglichem Sträuben durch Wilhelm Röubli, Prädikant von Wytikon, sich zur Wiedertaufe hinreißen ließ (Egli, Aktensamml. I, 431), schrieb Hubmeyer an Ökolampad: „Jetzt verhandeln eben die Gelehrten zu Zürich die Stellen der Schrift von dem Kindertauf, worin Zwingli und sein Leo uns völlig entgegengesetzt sind. Denn wir haben öffentlich gelehrt, daß die Kinder nicht zu taufen seien. Warum taufen wir die Kinder? Der Tauf, sagen sie, ist ein bloßes Zeichen. Warum streiten wir uns denn so sehr über ein Zeichen? Die Bedeutung dieses Zeichens und Symbols, die Verpflichtung des Glaubens bis zum Tode unter der Hoffnung der Auferstehung zum künftigen Leben ist mehr zu erwägen als das Zeichen. Diese Bedeutung aber kommt den Kleinen nicht zu; also ist der Kindertauf ohne Wesen. Ich glaube, ja ich weiß, daß das

Christentum nie recht gedeihen wird, als wenn Tauf und Nachtmahl in ihre ursprüngliche Reinheit wiederhergestellt werden." [1]) Namentlich charakteristisch aber ist folgende Stelle im „Christl. Tauf der Gläubigen": „Nicht die Namen sprechen und das Wasser aufschütten ist ein Tauf, sondern so der Mensch sich einen Sünder bekennt und schuldig giebt, dann Vergebung der Sünden glaubt durch Jesum Christum und deshalb sich vorsetzt, fortan nach der Regel Christi zu leben, als viel Gott Vater, Sohn und h. Geist ihm Gnad und Stärke giebt, und solches alles mit Empfahung des auswendigen Wassers öffentlich vor den Menschen bezeugt, das ist Wassertauf; obschon der Täufer über den Getauften dies Wort nicht spräche, dennoch ist er getauft." Man sieht, das innerliche Verständnis ist Hubmeyer die Hauptsache, lieber möchte er im äußerlichen etwas entbehren. Zwingli hingegen muß nun, um seine Position zu behaupten, für die äußerliche Taufe streng am Ritus, der ja für ihn einzig übrig bleibt, festhalten: „Wenn die Eltern allein die trüwen rechten Bundswort gehebt und brucht habend in Überantworten irer Kinden, so sind die in den Bund Gottes angenommen" (Opp. II, 1. p. 370). Gesetzt auch, Zwingli verstünde darunter ausschließlich die sogen. Taufformel, was nicht ausgemacht ist, so käme er doch nicht gerade in Widerspruch mit früheren, deren Gebrauch eher frei gebenden Äußerungen, denn dort handelte es sich um die Bekämpfung des Aberglaubens, und dort schon findet sich die Restriktion: „wiewol alle Christen billich ein Wolgefallen an denen Worten söllend haben und mit inen toufen" (II, 1. S. 266).

Damit wäre die Art, wie Zwingli seinen Sakramentsbegriff und namentlich seinen Taufbegriff theologisch begründet und ihn sowohl exegetisch als dogmatisch allen gegnerischen Anschauungen gegenüber als den allein haltbaren zu verteidigen gesucht, aus den verschiedenen Schriften der Streitperiode im Zusammenhang dargestellt. Es sind nun noch einige Konsequenzen seiner An-

[1]) Ähnlich, nur übermütiger im „Christl. Touf der Gläubigen": „Nun ist je der Kindertauf ein unnütz Werk als die kindischen Kindertäufer selbst bekennen: Er giebt nichts und nimmt nichts."

schauung zu erwähnen, und endlich ist zu zeigen, wie er dem Vorwurf, das Sakrament sinke auf seinem Standpunkt zur Wertlosigkeit herab, zu begegnen wußte.

Es ergiebt sich aus dem von Zwingli festgestellten Taufbegriff, daß in der Behandlung des Äußerlichen bei der Zudienung des Sakramentes eine gewisse Freiheit obwalten darf, dies im Gegensatz gegen die römische Kirche, wo gerade an dies Äußerliche die Superstition sich anhängte. Frei ist α) die Zeit der Taufe, nur daß man nicht leichtsinnig verziehe, „womit ein yngang gemacht wurde, den kindertouf abzuthun“, dies gegen den Aberglauben, als müßte die Taufe schon am ersten Tag vollzogen werden. Frei ist β) die Person des Täufers: Es kann „jedlich Mensch, auch Hebamm und Vorgängerin toufen“, nur daß man, um die Taufe nicht zu profanieren, in der Regel, „sofer es one gefar des kinds syn mag“, zum Pfarrer gehe. Frei ist γ) der Ort, nur daß man, damit „ein form gehalten werd und jedes kind der kilchen geoffnet“, wo immer möglich zur Kirche gehe. Frei ist endlich δ) das Wasser, das nicht geölt und gesegnet, sondern „gut, frisch und ungezaubert“ wie das Jordanwasser sein soll. Es handelt sich hier überall um Dinge, „die nit von nöten oder wesen des toufs sind; doch soll man sy also bruchen, daß sy zu friden und sun der Christen dienind“ (II, 1. S. 299). Mit Bezug auf β) und γ) stellte die reformierte Dogmatik später hauptsächlich nach Calvins Vorgang strengere Grundsätze auf, indem sie die Nottaufe als Aberglauben verwarf. Das war sie gewiß schon in Zwinglis Augen. Wenn er sie nichtsdestoweniger hier unbeanstandet läßt, so geschieht es lediglich zur Abwehr eines mit der Person des Täufers und dem h. Orte getriebenen Aberglaubens. Nicht für die Nottaufe als solche, sondern für die Laien- und Haustaufe räumt er in Ausnahmsfällen Freiheit ein. Es ist indessen zu begreifen, daß später mit ersterer auch letztere, weil grundlos geworden, hat weichen müssen. Wenn übrigens Zwingli hier noch freie Hand lassen wollte, so war das Interesse gleichwohl dem der römischen Kirche gerade entgegengesetzt. Denn diese hatte die Laientaufe nur wider Willen gestattet, um die Nottaufe zu ermöglichen.

Es erübrigt endlich noch ein Wort über den Wert, der auf

zwinglischem Standpunkt dem Sakrament zukommt. Dem Glauben vermag es nichts zu bieten, um so mehr aber dem Fleisch. Die menschliche Blödigkeit hat Gott bewogen, seinem Volke schon im Alten Bunde Zeremonieen zu gestatten (wozu auch die „durch die Propheten oft verworfenen Opfer“ gerechnet werden), damit es keine Ursache hätte, mit Neid auf den heidnischen Götzendienst zu schauen (II, 1. S. 278). Gleicherweise nun hat er uns Christen zwei Zeremonieen verordnet, „on zwyfel daß er unsrer blödigkeit etwas nachgeb. Dann er zerknist den kleckten stab nit ꝛc.“ (Matth. 12, 20 [II. 1, 238].) „Unsere Ougen wellend ouch sehen, sunst hätte Christus den Touf und das gebenedyet Brot nit yngsetzt. Darum ze sorgen ist, so man den Touf hinderstallte, wir wurdend ouch nach der Beschnydung schryen. Es will die Welt ire Kinder auch verzeichnet haben“ (Dez. 1524: Wer Ursach gebe ꝛc.). Besonderen Wert verleiht es den neutestamentlichen Sakramenten, daß sie so bezeichnend sind für das Wesen des Gnadenbundes. Denn es sind „gar fründliche Zeichen ohne Blut“ und die dabei gebrauchten Elemente sind „allen Menschen gnem und brüchig“ (II, 1. S. 239).

3. Theologische Begründung der Kindertaufe.

Das Hauptargument für die Kindertaufe ist nach Zwingli die Beschneidung. „Darum müssend wir denselben knopf ouch anzeigen, den iro keiner noch nie hat können ufthun; denn es ist nit möglich, sy versuchend wol oft und ringglend dran, aber es hilft alles nüts. Und ist der knopf: die bschnydung ist ein zeichen des gloubens gewesen (Röm. 4, 11) und ist den kinden gegeben. Nun ist der touf anstatt der bschnydung; so soll und mag er ouch den kinden gegeben werden. Diser syllogismus thut inen seer wee im magen, mögend in nit verdöwen, darum daß er so starke kraft hat us gottes wort.“ (II, 1. S. 297.) Allein, genau besehen, ist diese Gleichsetzung von Beschneidung und Taufe nicht das Ergebnis einer Vergleichung der beiden Handlungen nach ihrem originalen Wesen, sondern ein Vorurteil, das lediglich darauf beruht, daß Zwingli die Taufe faktisch als Kindertaufe nach Analogie der Beschneidung in der Kirche vorgefunden. Alle Schlußfolgerungen also, die er

aus der Beschneidung zieht, ob sie sich nun auf den Pflichtzeichencharakter der Taufe oder auf deren Erteilung an Kinder beziehen, entbehren jeder positiven Unterlage, denn eine solche wäre nur eine wirklich bewiesene Wesensgleichheit der Handlungen, nicht aber eine bloße Voraussetzung derselben auf Grund eines vorgefundenen, in seiner Berechtigung erst nachzuweisenden Thatbestandes. Zwingli meint freilich, die Parallelisierung von Beschneidung und Taufe bedürfe eigentlich keines Beweises. „Daß der touf anstatt der bschnydung sye, ist also klar, daß, ob wir glych kein offne kundschaft hättind, wir doch eigenlich an dem verzeichnen des volks Gottes sehen söltind, daß es der verzeichnung halb ein ding ist, beschnitten und getouft werden“ (II, 1. S. 297). Zwingli bedenkt nicht, daß der Begriff des Volkes Gottes im Neuen Bund ein anderer geworden, ein internationaler, von der physischen Abstammung abgelöster, während er im Alten ein nationaler gewesen, und daß dies bei der Frage von der Kindertaufe in Betracht zu ziehen wäre. Er kennt keinen anderen Unterschied als den zwischen Gesetzes- und Gnadenbund (II, 1. S. 297 unten) und meint, es könne doch in Christo nicht weniger Gnade sein als in Moses, und ein Vorrecht, das Israelitenkinder besessen, dürfe Christenkindern noch viel weniger abgesprochen werden (II, 1. S. 364. 370), seien sie doch „nüts minder im Testament, Kilchen oder Bund als der Som Abrahams“ [1]).

Zwingli glaubt übrigens für seine Parallelisierung von Taufe und Beschneidung in Kol. 2, 10—12 eine förmliche Beweisstelle zu besitzen [2]). Er giebt zwar zu, daß hier der Apostel zunächst die Herzensbeschneidung und die geistliche Taufe zusammenstelle, will aber nicht jene als das neutestamentliche Korrelat der leiblichen Beschneidung betrachtet wissen, sondern bezeichnet als solches die äußere Taufe, und zwar eben als Kindertaufe. Wie wäre, ohne daß diese im Gebrauch gewesen, Paulus dazu gekommen, die beiden Handlungen zu parallelisieren? (III, 432.) Dies Argu-

1) Dieselbe Vermengung von Altem und Neuem Bund bei Ebrard, Dogma vom Abendmahl I, 67.

2) Vgl. schon II, 1. S. 394.

ment, das zugleich den apostolischen Ursprung der Kindertaufe beweisen soll, schiebt offenbar dem Apostel den Gedankengang unter, der Zwingli selber geleitet. Vollends unhaltbar ist, was Zwingli im Taufbuch (II, 1. S. 298) behauptet: der Ausdruck „Beschneidung Christi“ könne in fraglicher Stelle ohne Pleonasmus nicht wieder auf die Herzensbeschneidung, sondern müsse auf die Taufe bezogen werden, das tertium comparationis aber sei die an Kindern vollzogene leibliche Beschneidung. Auch hier bemerkt man leicht den Zirkel: die Kindertaufe soll gerechtfertigt werden und wird doch zugleich schon vorausgesetzt.

Es ist daher zu begreifen, daß dies „hell dütlich Wort“, womit Zwingli dem beständigen Drängen der Gegner ein Genüge leisten wollte, nicht durchschlug, und daß dem aus dem Alten Testament entnommenen Analogiebeweis überhaupt seine Berechtigung abgesprochen wurde. Dem gegenüber hilft sich zwar der Reformator damit, daß er den Grundsatz aufstellt, man habe, wo das Neue Testament nicht genügenden Aufschluß gebe, das Alte zu konsultieren; so z. B. Lev. 18 wegen der verbotenen Ehegrade (II, 1. S. 297. 394), und daß er den Wiedertäufern Verachtung des Alten Testamentes zur Last legt, das doch für Christum und die Apostel die einzige „Schrift“ gewesen. Ja er geht noch weiter und behauptet, da in „elementischen Dingen“, d. h. wohl hier: in dem, was in den Sakramenten bloß äußerlich und nicht zu ihrer Substanz gehörig, manches nicht speziell in der Bibel vorgeschrieben sei, habe die Rücksicht auf der Kirche Nutz und Frommen, auf ihren Frieden und ihre Einigkeit zu entscheiden (II, 1. S. 281. 284) [1]).

Gleichwohl läßt es sich nun Zwingli sehr angelegen sein, es

1) Betreffend den Widertauf sagt Zwingli freilich (II, 1. S. 274), nicht ganz mit gleicher Elle messend: „Ob er glych ein üsserlich ding, soll man nit on ein klar gottswort ützid anheben.“ Freilich, der Kindertauf war eben längst „angehebt“. Aber er sagt doch auch (II, 1. S. 284 unten): „Deshalb ouch der kindertouf worn möchte angehebt werden, ob er glych vormal nie gewesen wär, sofer wir sähind, daß er zu friden und gutem dienete.“ Zwingli kann nicht begreifen, warum man sich gegen die Kindertaufe so sehr ereifere; es sei ja hier keine Gefahr der Idololatrie wie bei der Messe.

wahrscheinlich zu machen, daß die Kindertaufe von Anfang an gewesen. Ein Verbot derselben finde sich einmal nirgends im Neuen Testament; was sei natürlicher, als daß die getauften Väter und Mütter auch ihre Kinder brachten? (II, 1. S. 282.) Ob es sich ferner anders denken lasse, als daß, wenn die Apostel ganze Häuser, oder, wie Apg. 2, große Scharen tauften, auch Kinder darunter gewesen? Übrigens gesetzt auch, sie hätten keine Kinder getauft, so würde damit noch nicht bewiesen sein, daß die Kindertaufe keine Berechtigung habe, „oder aber ich wöllte ouch ynfüren, die apostel habend keinen in Kalkut getouft, darum sol man kein Kalkuter toufen“ (II, 1. S. 394). Im Neuen Testament „ist Alles nur beschrybung des allfürnemsten und ersten theils der glöubigen, wie die apostel das evangelium sammt dem pflichtzeichen unter die unglöubigen gebracht habend, nit ein gsatz, nit ein usschließen der kinden. Ir merkend nit, daß, wo vom touf stat, man den touf nit definirt, das ist usverzeichnet, sunder daß es ein histori ist, wie man den handel des Evangeliums oder toufs anfänglich gefürt hab, und daß die histori nit ein gsatz vom touf ist. Lere aber dabi, was unterscheids zwüschend byspielen oder gschichten und zwüschend satzungen sye, und laß dise zängg, die nit buwend sunder schwellend.“ (II, 1. S. 345. 367.) [1])

Es sind das feine und durchaus wahre Bemerkungen, die Zwingli für einen ersprießlichen Nachweis der Zulässigkeit der Kindertaufe [2]) den Weg bahnten, und gestützt auf die er sich all die sophistischen Beweiskunststücke für den apostolischen Ursprung der Kindertaufe hätte ersparen können [3]). Wirklich setzt er

---

[1]) Ähnlich III, 366ff.

[2]) Auch nach A. Schweizer (Christl. Glaubenslehre II, 2. S. 206) kann es sich bloß um einen solchen handeln.

[3]) Zwingli leistet hierin wirklich in Absicht auf Spitzfindigkeit das Möglichste. So hätte z. B. nach ihm der Beschluß auf dem Apostelkonzil (Act. 15) die nach der Voraussetzung der Katabaptisten beschnittenen aber nicht getauften Kinder der Gemeinde geradezu hinausgestoßen ins Judentum; denn der Beschnittene sei schuldig, das ganze Gesetz zu halten (III, 431). Wenn Zwingli ferner sagt: „Sofern die Apostel nach der Schrift die Frage prüften, so konnte es nur nach der alttestamentlichen geschehen, und dann war mit der Analogie

nach unsäglichen Anstrengungen (namentlich im Elenchus) die historische Frage dann doch wieder ganz auf die Seite, um prinzipiell zu entscheiden: den Kindern gehört von Rechts wegen die Taufe; denn sie sind im Bund so gut wie Abrahams Same. Sind sie im Bund, so sind sie auch Kinder Gottes. Sind sie Kinder Gottes, „so folgt, wie Petrus spricht (Apg. 10, 47), daß man inen den usseren touf nit soll noch mag versagen" (II, 1. S. 369)[1]. Zwingli beruft sich ferner auf jenen Ausspruch des Paulus (1 Kor. 7, 14), wonach Christenkinder sogar dann heilig sind, wenn elterlicherseits nur der eine Teil gläubig ist, und namentlich auf Matth. 19, 13ff., wo Christus den Kindern das Himmelreich zusichert; denn wenn wir, um hineinzukommen, ihnen in der Unschuld gleich werden müßten (was in dem „Solcher" V. 14, das die Gegner zur Entkräftung des Zwing-

---

der Beschneidung die Sache entschieden, — so müßte zuerst bewiesen werden, daß die Apostel die Taufe ursprünglich als das Surrogat der Beschneidung angesehen, was keineswegs wahrscheinlich ist, indem sonst seit dem Pfingsttag das Beschneiden innerhalb der Gemeinde nicht mehr hätte vorkommen können. Geradezu unwürdig aber ist folgendes Argument: die Juden überhaupt und auch noch die Apostel hätten sehr am Äußerlichen gehangen; es sei daher unwahrscheinlich, daß sie ihre Kinder ungetauft gelassen (ähnlich VIII, 52f.). Das soll wohl das Nebeneinander der beiden Handlungen erklären! Ebenso wenig Wert hat die Folgerung aus der Allegorie 1 Kor. 10: Weil Paulus dort den Durchzug durch's Rote Meer und das Sein unter der Wolke der Hebräer Taufe nenne, und weil dabei auch die Kinder gewesen, so wäre ja die christliche Taufe, wenn nicht auch Kindern erteilt, nicht parallel, — worauf die Gegner mit ähnlicher Spitzfindigkeit entgegnen: dann müßten die Kinder auch die geistliche Speise und den geistlichen Trank, nämlich das Nachtmahl bekommen; denn wenn sie das eine Mal eingeschlossen seien, so könnten sie das andere Mal nicht ausgeschlossen werden. A. Schweizer urteilt (Christl. Glaubensl. II, 2. S. 206): Man begreift, daß einer so begründeten Kindertaufe gegenüber die Anabaptisten zur Verwerfung aller Kindertaufe gelangen konnten, und die Kirche immer verlegen gewesen ist, ihre traditionelle Praxis zu verfechten.

[1] Es läßt sich freilich nur schwer zusammenreimen, wie Zwingli (s. o. S. 237) Apg.. 19 sich den Glauben nicht als vor dem Geistesempfang schon vorhanden denken kann, während er hier mit dem Prädikat „Kinder Gottes" so freigebig ist, daß er es ohne weiteres auf Christenkinder anwendet, und sogar ein Wort, das sich ausdrücklich auf Geistbegabte bezieht, auf Unmündige überträgt.

lischen Argumentes ausbeuteten, liege), so sei also ihre Unschuld so beschaffen, daß sie vermöge derselben das Reich Gottes ererben könnten. Hingegen verschmäht es Zwingli, aus dem Taufbefehl (Matth. 28) durch Premierung der Wortfolge zu folgern, daß die Taufe der Lehre vorangehen und mithin Kindertaufe sein müsse, indem der Buchstabe töte; vermerkt es aber den Gegnern übel, daß sie, das μαθητευσατε mit docete übersetzend, aus jener Stelle für ihre Ansicht Kapital schlagen wollten (II, 1. S. 246 f.).

So ist denn Zwingli überzeugt, daß die Kindertaufe nach der Schrift ihr gutes Recht habe; auch dogmatische Instanzen dagegen giebt es in seinen Augen nicht. Christenkinder sind durch das Verdienst Christi schon von der Erbschuld befreit, die an und für sich allerdings auch sie verdammen müßte, wenn nicht die Begnadigung schon erworben wäre; nun aber haben sie bloß den Bresten an sich [1]). „Sie haben kein makel und masen"

---

[1]) Im Taufbuch S. 287 f. finden sich Zwinglis auffallende Äußerungen über die Erbsünde, die „nit nüts sei", aber nicht so wie die Päpstler davon reden. „Sie sei nit eine schuld sunder ein Breſt (Gebrechen, krankhafter Hang, Naturverderbnis), ein Straf der ersten Mißthat, nit ein eigne Mißthat eines Jeden." Was Zwingli von der Unschuld der Kinder sagt, das wird zwar, wie 1526 in der Schrift De peccato originali (III, 635 ff.) unter Rückbeziehung auf diese Stellen erläuternd bemerkt wird, unter Voraussetzung der schuldtilgenden Gnade Christi und nicht vom Naturzustand zu verstehen sein. Immerhin ist das im Taufbuch wenigstens nicht deutlich und unmißverständlich ausgesprochen. Von den beiden Stellen, die A. Schweizer (Glaubenslehre d. ref. Kirche II, 46 u. 47) anführt, findet sich die erste, die verdammende Wirkung der Erbsünde negierende, allerdings im Taufbuch (II, 1. S. 288, nicht I, 257), die andere hingegen, die auf das Heilmittel hinweist, und bei der die Verweisung ebenfalls nicht stimmt, konnte ich nicht auffinden. Andeutungen zwar, die jene Voraussetzung der schuldtilgenden Gnade involvieren könnten, fehlen nicht. So sagt Zwingli z. B. II, 1. S. 287: „Die Erbsünde ist nicht verdammlich, sofern der Mensch von gläubigen Eltern geboren ist." „Was hier von der Erbsünde der Kinder gesagt ist, das reicht alles nur auf der Gläubigen Kinder." „War nun von Abraham her geboren sein so gut, daß die Kinder nicht verdammt wurden, wie sollte Christus, in dem wir alle wiederum lebendig gemacht werden, seinen Gläubigen so unkräftig sein, daß ihre Kinder müßten verdammt werden?" Nach diesen Stellen erscheint die Aufhebung der verdammenden Wirkung der Erbsünde als an den Gnadenbund geknüpft. Aber Zwingli ist weitherzig: es würde ihn nur zu weit führen, wollte er auch auf

(II, 1. S. 283), und die Erwachsenen, die schon geglaubt haben, müssen dennoch werden wie sie; sie sind ein Vorbild der Unschuld und Demut, und dazu verpflichtet ja die Taufe auch die Erwachsenen (III, 622). Sie können endlich die Kirche nicht täuschen, wie sie überhaupt noch keine bewußte Sünde haben (vgl. VIII, 380).

„Aber ihnen fehlt ja der Glaube, der der Taufe vorausgehen muß", wird gegnerischerseits eingewendet. Doch dessen Vorhandensein ist nach Zwingli überhaupt nie sicher zu kontrollieren. Die göttliche Gnadenwirkung ist so frei, daß sie auch den Kindern nicht absolut abgesprochen werden darf. „Der falsch schirm, daß die kinder den h. Geist nit habind, ist ytel und närrisch; denn wer hat uns gseit, wie Gott in inen wone, oder wann er syne Gaben, die er uns gibt, in uns pflanze, in Muterlyb, jung oder alt? Hieremias ist in Muterlyb geheiliget. Johannes, d. T., hat unseren Erlöser mit größeren Freuden in Muterlyb erkannt weder wir so wir groß sind. Phares und Sara, Jakob und Esau haben inmitts der Geburt mit einanderen gestritten. Wer hat aber das gethon? Nit sy, sunder Gott. Ich will Gott lassen würken,

---

der Ungläubigen Kinder eintreten; doch ist er weit davon entfernt, sie auszuschließen, will sie vielmehr dem Urteil Gottes überlassen; er kann an ihnen so wenig eine Verdammnis als eine Gesetzesübertretung finden. Gott, dessen die Kinder seien, könne aus ihnen Gefäße zu Ehren oder zu Unehren machen nach seinem Wohlgefallen (II, 1. S. 291). Wie er sich die Sache näher denkt, darüber giebt der interessante Brief an Urbanus Regius vom 16. Okt. 1526 Aufschluß: Christenkinder sind in Kraft des Bundes schon Kinder Gottes, bei Heidenkindern entscheiden wir nichts. Obgleich, offen gestanden, ich mich zu der Ansicht neige, daß durch das Verdienst des Todes Christi für alle Kinder (innocentes) das Heil erworben sei. — Wer irgendwo geboren wird, ist durch Christum gerettet. Wenn er dann endlich zur Erkenntnis des Gesetzes kommt, so erfolgt sein Heil oder sein ewiges Unheil. Dennoch hat der Christ hohe Vorzüge: ihm wird das Evangelium von der Sündenvergebung gepredigt, ferner hat er einen Führer und einen Fürsprecher beim Vater. Wenn aber Heiden aus der ersten Gnade gefallen sind, wissen sie nicht, wie sie wiederhergestellt werden können. Thun sie hingegen das in ihr Herz geschriebene Werk des Gesetzes, so werden auch sie gerettet (vgl. VI, 2. S. 69). Denn es ist das Zeichen der Erwählung, wenn man Gott liebt und fürchtet (VII, 550). — A. Schweizer (Ref. Glaubensl. II, 46) sagt mit Recht: „Zwingli ist geneigt, die Verdammung der Erbsünde überhaupt gehoben zu denken durch Christum."

wie und wann er will" (II, 1. S. 252). Bekanntlich hatte Luther ähnliche Ideen, doch fallen sie bei Zwingli mehr auf. Bemerkenswert ist immerhin, daß er später nicht wieder darauf zurückkommt [1]), und daß die betreffenden Schriftstellen in seinen gedruckten Kommentaren wenigstens mit Stillschweigen übergangen sind. Bei Calvin allerdings und bei noch späteren Dogmatikern taucht der seltsame Gedanke immer wieder auf (Heppe, Ref. Dogmatik, S. 453 Anm.).

Das absolut freie Walten der göttlichen Gnade verbietet schlechterdings, die Erteilung des Zeichens vom Vorhandensein des Glaubens abhängig zu machen. Denn so weit jenes eine Verpflichtung in sich schließt, muß es sich auf etwas beziehen, was in des Menschen Macht steht, also auf das äußerliche Lehren; „also daß Abraham und alle sine Nachkommen ire Kinder darum beschnyden söllind, daß sie inen keinen anderen Gott fürgeben wellind noch anzeigen weder den, in den Abraham iez ungezwyflet vertruwt" (II, 1. S. 279). So fängt zum Zeugnis, „daß Abrahams Gloube für und für sinem Samen verkündt werden und bliben sollt", der Pakt oder Bund mit dem äußerlichen Zeichen an und die Lehre folgt hernach. Dadurch verliert das Sakrament nichts von seiner Bedeutung. Im alten Bund war auf die Unterlassung der Beschneidung die Strafe der Ausrottung aus dem Volke gesetzt; „Gott müsse wohl gewußt haben warum; wenngleich das ewige Leben nicht am Bundeszeichen hange, was er verordnet, reiche auf Gutes, ob wir auch die Ursachen nicht wüßten; hier hingegen lasse sich seine Absicht nicht verkennen, daß nämlich die Kinder schon us der Wiegen har und us der Schalen (ab ovo) ihm sollten zugeführt werden" (II, 1. S. 280). — Übrigens, bemerkt Zwingli, könne man in gewissem Sinne doch sagen, daß der Glaube vorausgegangen sei, nämlich der Glaube Abrahams, der schon vor Anordnung der Beschneidung das Zeugnis göttlichen Wohlgefallens erhalten habe; auf diesem Glauben ruhe der Bund, und

---

1) Freilich, förmlich zurückgenommen hat Zwingli seine Äußerungen II, 1. S. 368 ebenso wenig (vgl. Steitz bei Herzog, Real-Enc. XV, 455 gegen Zeller).

dieses Bundes Kontinuität stehe unauflöslich über dem persönlichen Verhalten einzelner Glieder; alles Taufen vor der Himmelfahrt Christi z. B. sei ein Taufen in Kraft des Bundes, nicht aber auf Grund des schon voll und klar bewußten Heilsglaubens gewesen, also gleichsam ein Taufen auf künftigen Glauben hin (III, 615 ff.)[1]; selbst allfälliger „Mißglaube" der Eltern könne den Kindern nicht schaden, noch sie von der Taufe ausschließen, „sunder dero Gloub nimmt sie an, zu denen sy getragen werdend; denn Gott betrügt nit"; ihre Verzeichnung unter die Christen beruhe nicht auf dem unkontrollierbaren persönlichen Glauben der Eltern, sondern auf dem Glauben, den sie mit dem Munde bekennen, oder, setzt Zwingli hinzu, wie Augustinus sich ausdrückt, auf dem Glauben der Kirche, d. h. auf dem objektiven Bekenntnis der Kirche[2]). Darunter versteht der Reformator

---

1) Solche Äußerungen ganz im Beginn der Streitperiode legen die Vermutung sehr nahe, daß der Gedankenprozeß, Zwingli selbst vielleicht nicht klar bewußt, eigentlich folgender gewesen: Weil der Reformator die Kindertaufe rechtfertigen wollte, bot sich ihm 1), wie gezeigt worden, als willkommenes Analogon die Beschneidung dar. Dasselbe Motiv führte ihn 2) auf die Johannestaufe, von welcher er ja bei seiner Beweisführung ausging; denn bei dieser vereinigten sich zwei Momente, die sich ihm für Rechtfertigung der Kindertaufe empfahlen: a) die Verpflichtung, b) die Richtung auf das künftige Heil und den künftigen Glauben, also der Gesichtspunkt des Pflichtzeichens und des anheblichen Zeichens. Und erst hinterher mußte dann noch, um den Schein der Unbefangenheit zu retten, der künstliche Nachweis geleistet werden, daß Johannestaufe und christliche Taufe auch materiell ganz identisch seien. Die Bemerkung im Taufbuch (II, 1. S. 250): „Ich will ouch den Kindertouf mit der Definition ‚anheblich Zeichen' nit gründet haben, sunder ich blyb immerdar in dem Argument oder Fürnemen, daß ich bewäre us den Worten Christi und aller Jüngeren, daß der Wassertouf nüts anderes ist weder ein Pflicht und Verzeichnung, damit man den Getouften Gott anhebt", — diese Bemerkung macht fast den Eindruck: „Qui s'excuse, s'accuse".

2) Dies gegen Hubmeyer, der Zwingli dahin mißverstanden, als ob er dem subjektiven Glauben der Eltern eine stellvertretende Kraft und für das Kind beseligende Wirkung zugeschrieben. Der Reformator hatte sich freilich früher oft etwas zweideutig ausgedrückt. Dahin gehört die Stelle: „Considerandum est, Jesum eorum fidem respexisse qui de tecto paralyticum

lediglich die wesentlichsten Grundlagen des Christenglaubens, denn er erblickt auch in dem Mißglauben und den Mißbräuchen des Papsttums keine Unterbrechung jener Kontinuität (II, 1. S. 277).

Zwingli betrachtet also seine Rechtfertigung der Kindertaufe als biblisch und dogmatisch unanfechtbar. Zugleich hatte er nun die Vermittelung gefunden für die früher etwa unvermittelt nebeneinandergestellten Aussagen, wonach die Taufe bald ein Bekenntnis- und Verpflichtungsakt des einzelnen Gläubigen wäre, bald hingegen ein Weiheakt der Gemeinde auf künftigen Glauben hin. Es genügt, daß der allgemeine Kirchenglaube vorhanden ist, und daß der Täufling in den Bund eingeschlossen und ein Erbe der Verheißung ist, was eben seine Zugehörigkeit zur Glaubensgemeinschaft mit sich bringt. Mit diesem Verhältnis ist das Prius seines persönlichen Glaubens gegeben, gleichsam der Mutterschoß, aus dem derselbe später hervorgehen soll.

Schon im Taufbuch findet sich diese Betrachtungsweise, in der Schrift gegen Hubmeyer und im Elenchus steht sie im Vordergrund. Damit ist nun auch für die Taufe eine tiefere Bedeutung gewonnen. Sie ist offenbar nicht mehr bloß Pflichtzeichen, sie ist zugleich Bundeszeichen, ein Unterpfand alles dessen, was den Verheißungsgehalt des Bundes ausmacht. Insofern vermag sie allerdings etwas zu bieten; sie ist zwar nicht magisch wirksam auf den unmündigen Täufling selbst, wohl aber erbaulich wirksam auf diejenigen, welchen das Verständnis für die Bundesgnade psychologisch vermittelt ist. So kann sie denn Zwingli am Schluß der Schrift gegen Hubmeyer mit Recht „ein helles trostlichs zeichen der versicherung, daß unsere kinder us der kraft des testaments gwüß gottes sind“, nennen. Man bemerkt leicht, wie von da aus der Satz: die Taufe ist ein anheblich Zeichen, um der andern Mitgläubigen willen gegeben und genommen, und nicht um dessentwillen, der sie empfängt, daß sie an ihm irgendetwas wirken sollte, — eine tiefere Bedeutung bekommt.

---

demittebant ut eum sanum redderent“ (III, 626, auch noch VIII, 380). Offenbar faßt hier Zwingli die Träger weniger als gläubige Einzelsubjekte denn als Typus der gläubigen Gemeinde.

Um die Taufe als Bundeszeichen mit der Beschneidung auf eine Linie zu stellen, betont Zwingli im dritten Teil des Elenchus die Einheit des supralapsarisch gedachten Gnadenbundes und die Relativität der Unterscheidung zwischen Altem und Neuem Bund; der Heilsgrund sei stets derselbe: Gottes Erbarmen, die Heilsvermittelung sei überall Christus, der verheißene oder der erschienene [1]), nur die Ausgestaltung des Heils, objektiv in Christus und subjektiv in uns, sei in der Zeit erst verwirklicht und ermöglicht worden [2]); das Gesetz stehe damit im besten Einklang, indem sein geistliches Verständnis nur die Insolvenz alles Fleisches darthun sollte; was den Alten und den Neuen Bund unterscheide, berühre nicht den Personalbestand, so daß die Kinder hier weniger recht hätten als dort; so gewiß nach Paulus die Heiden an die Stelle der Israeliten getreten, so gewiß gelte von ihren Kindern, was von denen des alten Bundesvolkes. Offenbar faßt Zwingli die zeitliche Erscheinungsform, in die der Gnadenbund ehemals eingegangen, die nationale Gemeinde, als ihm wesentlich eignend und daher für alle Zeiten maßgebend. Es ist charakteristisch, daß er auch die neutestamentliche ecclesia mit Vorliebe populus Dei nennt. Da liegt die Achillesferse der ganzen Beweisführung. Die Christenkinder haben's selbstverständlich nicht weniger gut als die Israelitenkinder; sie sind vermöge der universalen Gnade Gottes in Christo wie alle Menschen im Bund; sie haben überdies das Vorrecht, für den persönlichen Genuß der Bundesgnade erzogen zu werden; aber damit läßt sich in Anbetracht dessen, daß jene nationale Erscheinungsform des Bundes aufgehört hat, bloß die Zulässigkeit, nicht jedoch die Notwendigkeit oder Schriftmäßigkeit ihrer Taufe nachweisen [3]).

---

[1]) Vgl. zu Luk. 3 (VI, 1. S. 559): „Signa externa aut sacramentalia mutata sunt, res sacramentorum non item."

[2]) So betrachtet Zwingli z. B. das conscendere coelos, nicht bloß sinum Abrahami, als erst durch Christi Himmelfahrt ermöglicht, während die Errettung an sich (abgesehen von der Vollendung der Seligkeit und Herrlichkeit) durch Christum von Ewigkeit her gewährleistet ist.

[3]) A. Schweizer (Christl. Glaubensl. II, 204) urteilt mit Recht, der Analogiebeweis mit der Beschneidung sei schief, weil er weiter führe, als er

Hatte schon die vom Gnadenbund hergenommene Rechtfertigung der Kindertaufe ihre schwache Seite, so mußte vollends die Einmischung der Erwählungslehre verwirrend wirken. Der Elenchus enthält einen besonderen Abschnitt, de electione. Die Erwählung im partikularen Ratschluß ist Zwingli ein willkommenes prius des Glaubens, wie er es für die Rechtfertigung der Kindertaufe bedarf; in ihr wurzelt Gotteskindschaft und Rechtfertigung: es sei eine synekdochische Ausdrucksweise, wenn man sage: der Glaube rechtfertigt, im Grunde sei es die Erwählung [1]). Aber was beweist denn bei Unmündigen die Erwählung, wenn selbst bei Erwachsenen erst ein Beharren bis ans Ende das sichere Kennzeichen ist? Die sehr prekäre Antwort lautet: Man hat ein Recht, an die Erwählung der Christenkinder von vornherein zu glauben, so lange kein bestimmter Gegenbeweis vorliegt. Denn sie sind in derselben Lage wie einst die Israelitenkinder, die als erwählt zu betrachten waren und darum beschnitten werden mußten. Daß sie zum Bunde gehören, ist die Regel, das andere wäre die Ausnahme. Zwingli geht noch weiter, freilich mit der Bemerkung, es werden ihm darin vielleicht nicht alle folgen, wiewohl es ihm unzweifelhaft sei. So viele unter diesen Kindern sterben, die sind alle erwählt. Das Gleiche wäre von Esau anzunehmen, wenn er als Kind gestorben wäre. Offenbar bricht er aber dem von der Erwählung hergenommenen Beweis der Kindertaufe wieder völlig die Spitze ab, wenn er hinzusetzt: Es möge übrigens mit der

---

solle: nämlich zur Notwendigkeit, die Taufe unmündigen Kindern zu erteilen, erwachsenen Proselyten hingegen nur als Ausnahme. Schweizer bemerkt auch, die Berufung auf ein paulinisches Wort oder auf das „Ich werde dein und deines Samens Gott sein" könne unmöglich den Gnadenbund durch bloß physische Abstammung sich mitteilen lassen, zumal gerade Paulus nicht die von Abraham Abstammenden als solche schon für wahre Abrahamskinder gelten lasse. Noch weniger will Paulus mit dem Satz: „Die Heiden sind an Israels Stelle getreten" die nationale Gotteskindschaft fortbestehen lassen.

[1]) Zwingli würde freilich in diesen Äußerungen mißverstanden, wenn man darin eine Indifferenzierung der Erlösungsthat Christi und des darauf bezogenen Glaubens erblicken würde. Denn die Erwählung effektuiert sich nach ihm in der Kirche durchaus nur durch die Heilsordnung. Vgl. Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I, 160 u. 166.

electio sich so oder anders verhalten, Esau sei ja doch auch beschnitten worden, und damit sei die Taufe derjenigen gerechtfertigt, die sich später als reprobi herausstellen. Während also Zwingli auf der einen Seite zur Rechtfertigung der Kindertaufe über den Glauben als bloß „erscheinende“ Wirkung der Gnadenwahl auf den ewigen Grund selber zurückgeht, will er doch auf der anderen Seite in der Ungewißheit der electio kein Hindernis erblicken, die auf diese sich gründende Taufe allen Kindern zu erteilen, weil in der Christenheit Geborene in der Regel als erwählt zu betrachten seien. Vergleicht man damit die oben mitgeteilten Äußerungen aus dem Brief an Urbanus Regius (VII, 550), so gewinnt es den Anschein, wie wenn Zwingli um des die Erbsünde hinwegnehmenden Verdienstes Christi willen das Taufen unschuldiger Kinder, insonderheit Christenkinder, für gerechtfertigt gehalten, und wie wenn er um dieser Gnadenwirkung willen, die allen noch Unschuldigen als gratia primigenia zugute komme, von der erst später sich herausstellenden und bis ans Ende nicht sicher auszumittelnden electio und reprobatio dann doch wieder hätte absehen wollen. Jedenfalls ist es interessant, daß Zwingli getaufte Christenkinder, die in ihrem unschuldigen Zustand sterben, unbedingt für erwählt erklärt, und daß er auch Heidenkinder so anzusehen geneigt ist, falls sie in ihrer Unschuld sterben. Wo die Erwählung nicht statthat, da muß also nach ihm dieser Mangel in einem entsprechenden, die Verwerfung konstatierenden Lebenswandel sich auswirken; wo dies letztere nicht geschieht oder wegen allzu frühen Todes nicht geschehen kann, da darf die Erwählung zuversichtlich vorausgesetzt werden [1]). Daß damit freilich nur der Schein der göttlichen Gerechtigkeit gewahrt wird, indem wenigstens alle Verworfenen sich dadurch kennzeichnen, daß sie ihre Bosheit ohne Buße verüben, und indem keiner vom Tode dahingerafft wird, ehe der Verwerfungsratschluß sich an ihm in solcher Weise auswirken konnte, — daß damit nur der Schein der göttlichen Gerechtigkeit gewahrt wird,

---

[1]) Vgl. namentlich auch IV, 127: „An Kindern christlicher Eltern kann kein Makel sein: die Erbsünde ist durch Christum gesühnt, eine Thatsünde aber ist nicht vorhanden. Sterben ist bei ihnen das sichere Zeichen der Erwählung.“

während hingegen das Furchtbare der Lehre vom absoluten Ratschluß sich völlig gleich bleibt, ist klar. Ebenso einleuchtend muß nun sein, wie verwirrend es ist, die Kindertaufe auf die Erwählungslehre zu gründen. Einerseits zwar soll dieser Regreß auf das ewige prius die Taufe im unmündigen Zustand rechtfertigen. Anderseits aber ist ja dann noch ganz ungewiß, ob überhaupt in dem betreffenden Fall die electio vorausgesetzt werden darf, während später hierfür eher eine gewisse Handhabe geboten sein könnte, wiewohl auch dann keine sichere. Übrigens drückt, wie A. Schweizer (Christl. Glaubensl. II, 206) bemerkt, die Lehre vom absoluten Ratschluß überhaupt den Wert einer sakramentlichen Versiegelung der Gnade ungemein herab, weil ja das Schicksal doch von Ewigkeit her endgültig entschieden ist, und es erscheint daher auf diesem Standpunkt der Zeitpunkt des Vollzuges der Taufe, ja der Vollzug überhaupt, als vollkommen gleichgültig. Welch eine schwache Stütze Zwingli selber dann doch wieder in der Erwählungslehre erblickt haben muß, erhellt genugsam aus seiner Bemerkung, übrigens sei ja Esau auch beschnitten worden. Auf seinem Standpunkt wird man nicht über die beiden oben (S. 239) erwähnten, gänzlich auseinanderliegenden Linien hinauskommen. Man wird die Kindertaufe von aller metaphysischen Grundlage ablösen und sie lediglich auf die sichtbare kirchliche Gemeinschaft basieren müssen [1]). Von der Gnadenwahl hingegen wird man nur dann reden können, wenn man sie als allgemeinen Heilsratschluß Gottes in Christo faßt [2]).

---

[1]) So VIII, 380 in einem Briefe an die Berner vom 9. Dez. 1529: „Non recipitur quisquam baptismo ad istam ecclesiam quae est sine ruga et macula, sed ad externam istam quam nos videmus. — Constat visibilem quoque esse nostram receptionem, puta quod eos recipimus visibiliter qui visibiliter aut sensibiliter judicantur digni esse nostro consortio, puta si ipsi fatentur fidem et signum exigunt aut si parentes exigunt et fatentur.“

[2]) Nach Ritschl (Lehre v. d. Rechtfert. ꝛc. I, 160 u. 166) stand diese Betrachtungsweise Zwingli in der That im Vordergrund. Ritschls Ausführungen könnten zur Illustration dienen, wie Zwingli überhaupt dazu gekommen, die Kindertaufe auf die Erwählung zu basieren.

4. Wert der Kindertaufe.

Zwingli war, durch die Bekämpfung des Aberglaubens veranlaßt, in der Negation so weit gegangen, daß sich fragen konnte, was für ein Wert überhaupt auf seinem Standpunkt der Zeremonie der Kindertaufe noch zukomme. Sollte er sie nicht ganz fallen lassen und dem Beispiel Hubmeyers folgen, der in einem Briefe an Oekolampad vom 16. Januar 1525 (II, 1. S. 339) erzählt: „Statt des Taufs laß ich die Kirche zusammenkommen, führe das Kindlein ein, erkläre in deutscher Sprache das Evangelium: Man brachte Kindlein dar; dann wird ihm der Name beigelegt, die ganze Gemeinde betet mit gebogenen Knieen für das Kind, empfiehlt es Christus, daß er ihm gnädig sein und für dasselbe beten wolle. Sind aber die Eltern noch schwach und wollen durchaus, daß das Kind getauft werde, so taufe ich es und bin schwach mit den Schwachen einstweilen, bis sie besser unterrichtet sein werden. Im Wort aber weiche ich ihnen auch nicht im kleinsten Punkt." Daß es für Zwingli eine Zeit des Schwankens gab, hat sich ja freilich gezeigt, aber sie hörte auf, sobald der Unfug der Wiedertaufe um sich griff. Wurde die Kindertaufe fallen gelassen, so war der Taufe der Erwachsenen nicht auszuweichen, weil das Sakrament nun einmal doch von Gott verordnet war, und da mußte das Beispiel der prätentiösen Wiedertaufe von vornherein abschrecken. Sodann waren es doch mehr nur einige durch die Polemik provocierte extreme Aussagen, die der Taufe allen erbaulichen Wert absprachen und sie zu einem trockenen Kenn- und Pflichtzeichen degradierten, während hingegen die Würdigung derselben als eines Bundeszeichens ihr eine tröstlich versichernde Bedeutung vindizierte. Es ist wahr, daß dieser Gesichtspunkt in der Streitperiode sehr zurücktritt, daß nur etwa von der Rücksicht die Rede ist, die Gott auf unsere Blödigkeit genommen, auf das Bedürfnis, mit Augen zu sehen, — eine Darstellungsweise, die doch eigentlich den hohen erbaulichen Wert der Kindertaufe und überhaupt der sakramentlichen Versiegelung nur sehr ungenügend charakterisiert. Die Stelle am Schluß der Schrift gegen Hubmeyer, darin Zwingli die Kindertaufe ein „helles trostlichs Zeichen der Versicherung"

nennt, ist ganz vereinzelt [1]). Hingegen beweist das Taufformular, das als Anhang dem Taufbüchlein beigegeben ist [2]), daß wirklich nur die Polemik diesen Gesichtspunkt so ganz in den Hintergrund gedrängt hat. Hier erscheint die Taufe durchaus als ein Symbol der rettenden Gnade; denn es wird nach 1 Petr. 3 auf Noahs Errettung in der Sintflut und nach 1 Kor. 10 auf Israels Durchzug durch das für die Ägypter verhängnisvolle Rote Meer verwiesen [3]), als „in welchem dises bad des toufs bezeichnet ist gewesen“, und wird sodann nach der Symbolik von Röm. 6 für den Täufling („disen dinen diener ꝛc.“) um Einverleibung in Christum durch den Glauben und um Errettung durch geistliches Sterben, geistliches Auferstehen, neues Leben und Treue bis in den Tod gefleht. Die Verpflichtung tritt hier gar nicht besonders hervor, nicht einmal die Paten werden ausdrücklich ins Gelübde genommen [4]), sondern nur gefragt: „Wellend ir, daß das kind getouft werd?“ worauf die Taufe nach trinitarischer Formel erfolgt. Wenn aber mit jenen beiden geschichtlichen Rettungen das Wasserbad der Taufe bezeichnet gewesen sein soll, so muß dieses doch mit der geistlichen Rettung des Menschen etwas gemein haben, versteht sich nur durch Vermittelung des Glaubens. Offenbar wird auf dem neutralen Boden des Kultus der religiösen Anschauung mit den Augen des Gemütes etwas eingeräumt, was die Kontroverse mit ihrer schneidigen Kritik aufgelöst [5]).

[1]) Man kann etwa noch die Bezeichnung der Kindertaufe mit „liebliche Ceremoni“ beiziehen (II, 1. S. 362).

[2]) II, 1. S. 301: „Form des toufs wie man die iez ze Zürich brucht, und sind alle Zuesätz, die in Gottes Wort nit Grund habend, underlassen.“

[3]) Wenn Zwingli nach Spörri (Zwinglistudien, S. 37) auch hier „der Wiedertäufer wegen alles daran lag, die Taufe alttestamentlich zu begründen“, warum that er der Beschneidung nicht Erwähnung?

[4]) Es findet lediglich die Vorlesung des Evangeliums Mark. 10, 13 ff. statt.

[5]) Immerhin ist es auffallend, dies Formular dem Taufbüchlein als Anhang beigegeben zu sehen. Nach II, 2. S. 230 wäre es freilich schon ein Jahr früher, nämlich im Sommer 1524, abgefaßt worden, und jene Allegorieen wären einem noch älteren, mehr katholisierenden Formular entnommen, das

Endlich weiß Zwingli auch dem Pflichtzeichencharakter eine hohe praktische Bedeutung einzuräumen. Die obligatorische Kindertaufe ist als Bundeszeichen das Symbol der Glaubensgemeinschaft und begründet darum die Lehreinheit. Als Pflichtzeichen stipuliert sie den Unterricht in dieser gemeinsamen Lehre. „Ein jeder pfarrer soll billich zue gwüssen Zyten die Jugend beruefen und die trülich den Glouben und Grund unsers Heils leeren. Sust würd ein jeder sine Kind etwas eigner Irrungen leeren und sy daruf lassen toufen und sust nit. Vorus zu diser Zyt, da die Widertöufer so frevenlich schühend alle, die inen widerredend, und iren Kinden verbütend, daß sy an der rechten eelichen Evangelisten oder Bischofen Predginen nit gangind. Was wurde mit der Zyt darus, so noch vil mee Teilungen wurdind?" Ferner ist es in Zwinglis Augen von hohem Wert, daß die Kinder genötigt werden, von Jugend auf christlich zu leben, und die Eltern, sie christlich zu erziehen. „Sust setz, daß in 16 oder 18 Jahren kein Kind getouft wurd (oder villycht noch länger; denn als sy vom Touf redend, wurde es darzu kommen, daß in Nieman wurd annemen), so entsprung darus, daß, wenn du zu dinem Nächsten sprächist: Warum zühst du din Kind so unchristenlich? er sagen möcht: Ich weiß doch nit, ob er ein Christ syn well oder nit; derglychen ouch das Kind reden möcht (und wurd ouch gwüß von der frefenen Jugend beschehen): Was gat mich dyn Warnen an? Ich mag ein Christ werden oder nit." Bei Getauften hingegen, meint Zwingli, könne man den Sünden der Jugend wirksamer begegnen und habe zur Ermahnung und Bestrafung mehr Pflicht und Befugnis. So erblickt denn Zwingli in der unter Anwesenheit von Zeugen vollzogenen Kindertaufe eine Garantie unverweilter christlicher Erziehung und ein Schutzmittel gegen trägen Aufschub des Lehrens und des Lernens. Die Zeugen handeln an der Eltern Statt und haben nötigenfalls in deren Lücke zu treten (II, 1. S. 300). Ähnlich schon III, 624.

Für die Volkskirche, wie sie sich der Reformator nach Analogie

---

Leo Judae 1523 als „eine kurze und gemeine Form für die Schwachgläubigen, Kinder zu taufen" abgefaßt hatte.

der nationalen Gemeinde des Alten Bundes denkt, ist der Wert der Kindertaufe nicht zu bestreiten. Und auch in kultischem Interesse muß dieselbe als bescheidener Ritus sich empfehlen.

5. Bekämpfung der Wiedertaufe.

Es ist schon hervorgehoben worden, wie Zwingli an der Wiedertaufe hauptsächlich wegen des daran sich hängenden Aberglaubens und der darin sich gefallenden Scheinheiligkeit Anstoß nahm. So richtet sich denn seine Polemik namentlich gegen diesen schwärmerischen und pharisäischen Sauerteig[1]). Einen triftigen Beweggrund zur Wiederholung der Taufe giebt es nämlich in seinen Augen nicht, da die erste Vollziehung für alle Zeit vollgültig bleibt; die Unmündigkeit der Kinder thut hier keinen Abbruch; auch bei der Johannestaufe, mit der sich Christus und die Apostel begnügt, sei die Einsicht in der Regel eine mangelhafte gewesen, ohne daß dies ihre Geltung beeinträchtigte. So sehr

---

1) „Demnach so soll der Touf darum nit gewideret werden, daß, wer in widret, der will on Zwyfel etwas darin suchen, das er vor nit ghebt hab; und denn so wurd von Stund an das hernach folgen, das uns vor in alle Blindheit gefürt hat, daß wir in üsserlichen Dingen Trost der Seel wurdind suchen. Nun könnend die Widertöufer nit löugnen, daß sie dem Touf nüts zugebend; denn sie lassend sich vermerken, sy habend große Erkickung des Gemüths darin empfangen, wiewol dasselb nur ein altwybisch närrisch Geplärr ist. Wo sie aber das für und für wurdind fürgeben, so wurdind vil nit allein einist widergetouft sunder ze tusend Malen. Denn ernüwrete, stärkte und troste der Wassertouf die Seel, so wurd sich Nieman überheben, er wurd sich, sooft er angefochten, widrum toufen, und wurd das vilfaltig Abwäschen oder Toufen des a. T. widrum kummen.“ (II, 1. S. 275.) „Das Widertoufen wird nur von denen angehebt, die us üsserlichen Dingen nüts minder wellend gesehen syn weder vormals die, so ire Zierd und Wappen in die Tempel hanktend. Ich weiß wol, wie unbescheidenlich sy thun werdend ab minem bescheidnen Schryben. Da ligt aber nüt an. Ich weiß wol, wie uns der Tüfel mit üppiger Ehr anficht. Ich weiß wol, welches zu Frid, Sühn und Fründschaft reicht. So weiß auch ein jeglicher Gläubiger, welches die rechten Frücht des Gloubens sind. Under denen findend sy nit die Sündrung des Widertoufs. Ich rede by der Warheit, by dero ich am jüngsten Tag will erfunden werden, daß ich an denen Urhaberen des Widertoufs nüts anders gsehen hab weder ein saturnisch melancholische Eigenrichtigkeit und Letzköpfige oder aber einen ungemäßen Durst der Ehren, und das Letz nennend sy einen starken Geist.“ (II, 1. S. 276. 277.)

ereifert sich Zwingli gegen die Wiedertaufe, daß er mit Bezug auf Röm. 6 sie mit der Wiederholung des Opfers Christi in der Messe auf eine Linie stellt und nichts Geringeres als ein abermaliges Töten des Herrn darin erblickt (II, 1. S. 275). Weil sie denn teils unnötig [1]), teils geradezu blasphemisch ist, verwirft sie der Reformator gänzlich und verlangt, die Gegner bei ihren hohen Anforderungen behaftend, nach der das geistliche Absterben als Lebensaufgabe abbildenden, einmaligen Taufe die praktische Lösung, das neue Leben, nach Analogie der einmaligen Auferstehung Christi [2]). — Eine Art praktische Bekämpfung der Wiedertaufe war die Einführung der Taufregister, von denen die bisherige Kirche nichts wußte. Sie wurde veranlaßt durch die immer wiederkehrende [3]), thörichte Ausflucht der Täufer, sie hätten von ihrem einstigen Getauftsein bloß ein unsicheres Wissen durch Hörensagen [4]), und war überdies begründet in der zwinglischen Theorie, wonach die Taufe der Gemeinde gegenüber der Ausweis der Zugehörigkeit ist.

Als Schriftbeweis zugunsten der Wiedertaufe konnte nur eine Stelle ernstlich in Frage kommen, nämlich Apg. 19. Hier scheint Zwingli anfänglich in den Verhandlungen mit den gefangenen Täufern (Anfang 1525) dem Wortlaute keine Gewalt angethan und eine zweimalige Taufe zugegeben zu haben, entweder in dem

---

[1]) Zwingli läßt den Gegnern auch nicht gelten, daß sie „in des Papstes Touf getouft seien" und daher einer Wiedertaufe bedürften. Denn einmal sei die bisherige Taufe weder vom Papst noch vom Teufel, und sodann könne das allerdings verwerfliche Beiwerk der römischen Zuthaten und Zeremonieen das Werk Gottes nicht „hinderstellig machen", sofern nur die Taufe mit den rechten „Haftworten" (der trinitarischen Spendeformel) vollzogen werden (II, 1. S. 277).

[2]) „Darum solltind alle Widertöufer sehen, daß sy ir Leben ändretind, denn sy gnueg habend, daß sy einist getouft sind. Dem Touf nach soll man unschuldiglich leben, das mag man thun so vil Gott git on alles Widertoufen. Lebend um Gottes willen christenlich und lassend den Wiedertouf fallen, der nur zu einem Mantel der Sekteren fürggeben ist." (II, 1. S. 276.)

[3]) z. B. II, 1. S. 273 f.

[4]) Besonders interessant ist das Beispiel der Gemeinde Hinweil im Kanton Zürich. Sonntag vor St. Ulrichs Tag 1525 war Grebel dort und disputierte mit dem Pfarrer, und Montag vor St. Ulrichs Tag begann letzterer das Taufbuch, fast ein Jahr ehe es von Staats wegen vorgeschrieben war.

Sinn des „Einmal ist kein Mal", oder noch wahrscheinlicher so, daß er nur die zweite durch Paulus vollzogene als wahre Taufe gelten ließ und insofern also doch strenggenommen nur eine Taufe anerkannte [1]). Später hingegen half er sich mit der von ihm behaupteten Vieldeutigkeit des Wortes βαπτίζειν, verstand unter dem βαπτίζεσθαι εἰς τὸ Ἰωάννου βάπτισμα den Unterricht in der Lehre des Johannes und reservierte die wirkliche Taufe für Paulus. Übrigens hätte die erste Taufe, gesetzt sie wäre wirklich vollzogen worden (was Zwingli wegexegesiert), vollkommen genügt und darum nicht wiederholt werden dürfen. Es hätte nur bei den Täuflingen an der richtigen Einsicht gefehlt, wie bei den Kindern an aller und jeder Einsicht. Zwingli macht sich kein Bedenken, die wesentliche Gleichheit der beiden Taufen zu behaupten und daraus die Unstatthaftigkeit einer Wiederholung zu folgern, während jene erst zu beweisen war, auf jeden Fall streitig blieb, und während gerade Act. 19 von den Gegnern als Instanz dagegen angerufen werden konnte [2]).

6. Beiderseitige Kampfesführung.

Die Gegner, die Zwingli gegenüberstanden, sind sehr verschieden zu qualifizieren. Am meisten Bedeutung mißt der Reformator

---

[1]) Obgleich diese Auffassung den nachherigen Ausführungen Zwinglis über die Johannestaufe diametral entgegensteht, scheint sie doch nach den Akten die richtige zu sein. Vgl. Egli, Aktensamml., Nr. 655, wonach die Täufer auf Zwinglis Bemerkung: „Ha, das ist einmal geschehen" einwandten: „sy wärint ouch nun (= nur) ein mal getauft". Vgl. was nachher Hottinger erzählt: Zwingli habe gezeigt, „wie Johannes Baptistas getouft habe einest und Paulus noch einmal".

[2]) Calvin kam in der Auslegung von Apg. 19 zum gerade entgegengesetzten Resultate, freilich ebenso willkürlich und mit ebenso viel Vergewaltigung des Wortlautes. Nach ihm sind die Johannesjünger allerdings schon getauft gewesen und daher von Paulus nicht abermals getauft worden. V. 5 bezieht er auf die Erteilung der besonderen sichtbaren Charismen nach Analogie des βαπτίζεσθαι ἐν πνεύματι ἁγίῳ (nicht auf den christlichen Unterricht, was gezwungen sei), und V. 6 betrachtet er als Exegese zu der doch etwas unbestimmten Ausdrucksweise in V. 5. Die Annahme einer Wiedertaufe weist auch er schroff zurück: „Furiosi homines nostra aetate hoc testimonio freti anabaptismum invehere conati sunt."

unter den zürcherischen Vertretern der Bewegung Grebel zu. Dieser, sowie auch Manz besaßen gelehrte Bildung; als der Theologe der Partei kann Dr. Balthasar Hubmeyer bezeichnet werden. Daneben freilich hatte sich Zwingli auch mit Leuten viel geringeren Kalibers herumzuschlagen; so groß war nämlich die Unwissenheit mancher Täufer, daß sogar die Behauptung auftauchen konnte, die bisherige Taufe sei von Papst Nikolaus II. Anno 1058 erfunden worden. Dergleichen Gegner lächerlich zu machen, ließ sich der Reformator nicht nehmen; den ergötzlichen Vorfall in der Disputation, wie da einer behauptet, er habe es in des Papstes Buch gelesen und doch nicht Latein zu verstehen bekennen mußte, erzählt er in der Schrift „Vom touf ꝛc.“ (II, 1. S. 273) wieder.

Solche Fündlein waren allerdings zu naiv, als daß deren Verfechter als sehr gefährlich hätten erscheinen können. Ein anderes hingegen war es mit den ihrer Ziele klar bewußten und doch ihre Hintergedanken schlau verhüllenden, aller evangelischen Nüchternheit entfremdeten und einer kirchen- und gesellschaftsfeindlichen [1]) Schwärmerei ergebenen Anstiftern der Bewegung. Es ist schon gesagt worden, daß die ihr Treiben charakterisierende Unwahrhaftigkeit und Unlauterkeit Zwingli den Kampf ungemein erschwerte, daher er denn auch diese verdientermaßen am schärfsten geißelte (II, 1. S. 259; vgl. S. 345). So erklärt sich vollkommen der oft gereizte und bittere Ton, den die Polemik anschlägt, und die gewaltsame Behandlung der Schrift [2]) zum Zweck gänzlicher Vernichtung der Gegner und zur Niederschlagung auch solcher Anschauungen, denen nicht alle Berechtigung abzusprechen war.

Einer gemäßigteren Denkweise huldigte freilich Hubmeyer, wie sich schon oben in einem Punkte gezeigt hat, und wie Zwingli sehr wohl weiß (II, 1. S. 345 unten). So lang dieser Mann bei der

---

[1]) Felix Manz äußerte nach einem Verhör: „Es stecke auch mehr hinder dem Tauf, das jez nit ze offnen syge. Man wölle auch den Tauf nit hören noch haben; denn er legge zuletzt die Oberkeit nider“ (18. Febr. 1525). Manz soll auch zu Sebast. Hofmeister gesagt haben, „man möchte der Oberkeit in keinen Weg bas abkommen, dann so man den Kindertouf abstallte“ (Egli, Aktensamml., S. 289. 310).

[2]) Man denke nur an die Exegese von Apg. 19!

Sache bleibt, lassen sich seine Ausführungen sehr gut lesen. Die Lektüre seiner Schrift „Vom Christlichen Tauf der Gläubigen“ lehrt deutlich, daß ein direkter Schriftbeweis für die Kindertaufe nicht kann ins Feld geführt werden. Gegenüber der zwinglischen Sophistik gewährt es eine eigentümliche Befriedigung zu sehen, wie klar, durchsichtig und harmonisch sich bei Hubmeyer das reichlich gesammelte biblische Beweismaterial um seinen Taufbegriff gruppiert. Hiernach ist die rechte schriftmäßige Ordnung keine andere als diese: 1) Wort, 2) Gehör, 3) Glaube, 4) Taufe, 5) Werk. Und Hubmeyer fügt einmal hinzu: „Ich halt' dafür, die Schrift sei auch ein Herkules“, was ganz zu seiner Devise und zu dem Motto seiner Schriften paßt: „Die Wahrheit ist untödlich.“ Auf seine Seite hat sich denn auch in der Hauptsache die spätere wissenschaftliche Exegese geschlagen, während ein Güder z. B. (Herzog, Theol. Real-Enc., 1. Aufl. XVIII, 730) über Zwingli urteilt, „er müsse vielfach zu einer, wir möchten nicht sagen, bewußt sophistischen, aber immerhin gewaltthätigen Exegese seine Zuflucht nehmen“. Wenn aber auch die Stärke des täuferischen Standpunktes in der Exegese besteht [1]), so hat Zwingli dann doch auf der andern Seite nicht ganz unrecht mit dem Vorwurf der Buchstabenknechtschaft. In der Ausschließlichkeit, mit welcher die Gegner ihr Schriftprinzip geltend machten, führten sie es selbst nicht durch. Zwingli neckt in seiner Widerlegungsschrift den Hubmeyer wegen seines beständigen Rufens „Gschrift, Gschrift“. „Gib ein hell dütlich Wort!“ Hubmeyer soll ihm einmal aus der Schrift beweisen, daß Johannes der Täufer und die Apostel getauft seien — soll, statt auf ein hell Wort für die Kindertaufe zu dringen, ein solches dagegen aufbringen [2]) — soll, statt gutmütig zu glauben, daß Gott die jungen Kindlein, die sterben, nach seiner Gnade werde selig machen, es mit einem deutlichen Schriftwort beweisen. —

1) Dies freilich nur insofern, als sie sich auf die apostolische Praxis berufen konnten. Im übrigen verstanden sie sich auch auf spitzfindige Künsteleien, z. B. bei Auslegung des Taufbefehls Matth. 28. (S. oben S. 247.)

2) Darauf hatte übrigens Hubmeyer schon trivial genug erwidert, es sei ihm auch nicht ausdrücklich verboten, seinen Hund und Esel zu taufen.

So wenig nun die Täufer in solchen und ähnlichen Fragen ihrem Standpunkt treu blieben, so wenig erkannte ihnen Zwingli das Recht zu, die, ob auch richtig erkannte (was der Reformator obendrein ja nicht einräumte) apostolische Taufpraxis zum ausschließlichen Gesetz für alle Zeiten zu erheben [1]). Und man muß ihm, bei aller Anerkennung exegetischer Unbefangenheit der Gegner, doch immerhin darin Recht geben, wenn er ihrem Standpunkt etwas Enges, Buchstäbelndes zum Vorwurf macht [2]).

So sehr man nun auch mit manchen ruhigen Ausführungen Hubmeyers zufrieden sein könnte, so ist seine Schrift „Vom Christl. Tauf der Gläubigen“ doch keineswegs durchweg sachlich gehalten, sondern es spiegelt sich darin das Unruhige und Eitle seines Charakters. Ihm fehlt die echte christliche ἁπλότης. Hinter einer affektierten Demut, die in den stärksten Ausdrücken sich zur Schau trägt, steckt der keckste Übermut und bricht nur zu oft nicht nur in neckischer, sondern geradezu in roher Weise hervor. Es hört sich zwar sehr erbaulich an, wenn Hubmeyer in einem Flugblatt, das er schon am 2. Februar 1525 herausgab, sich vernehmen läßt: „Man lasse eine Bibel Richterin sein, verlese sie mit bittendem, demütigem Geist, und alsdann werde dieser Span nach dem Worte Gottes entschieden, so bin ich wohl zufrieden; denn ich je Gott die Ehre geben will und sein Wort allein Schydmann sein lassen, demselben will ich mich hinfort und all mein Lehren unterworfen haben. Die Wahrheit ist untödtlich.“ (Schelhorn, Act. hist. eccles. I, 126 sq.) Ebenso ansprechend ist der Schluß des schon erwähnten Briefes an Ökolampad vom 16. Jan. 1525: „Hier Bruder hast du meine Meinung; wenn ich irre, rufe mich zurück! Denn ich wünsche nichts so sehr, als widerrufen, alles thun, ja nichts abschlagen, wo ich von dir und den Deinen aus Gottes Wort belehrt werde. Ich bin Mensch, kann fallen, was menschlich ist; ich verlange aber von Herzen aufzustehen.“ — Allein entschieden übertrieben und darum verdächtig ist der Eingang der Schrift „Vom

---

1) Siehe oben S. 246.

2) Aus Buchstabenknechtschaft verwarfen die Wiedertäufer auch das Taufzeugeninstitut (II, 1. S. 300).

Christl. Tauf ꝛc.“ „Ich hette je fürgesetzt allein in meinem Faß und Hüllen zu bleiben und gar nit herfürzukriechen an das Licht, nit daß ich ’s Licht scheue, sondern darmit ich zufrieden bliebe. Aber des Menschen Weg steht nit in seinem Gewalt.“ Wirklich tritt denn auch in dieser Schrift der Übermut auf mehr als einem Blatt in der abstoßendsten Weise zutage, und wenn Hubmeyer anfänglich von einigen Extravaganzen seiner Parteigenossen sich lossagt, so bekommt man fast den Eindruck, er thue es in kluger Berechnung, um nachher auf dem Boden, wo er sich sicher fühlte, um so maßloser schelten und spotten zu können. „Kindswäscher“ nennt er die Verteidiger der Kindertaufe. „Ein anheblich Zeichen nenne man sie; aber was es denn anheben solle? Und was es nützte, wenn das Kind zum Narren würde? Spöttlich gehandelt sei es, die Kinder auf einen künftigen Glauben zu taufen, da niemand wisse, ob es auch mit der Zeit der Kinder Wille sein werde oder nicht; es sei, als ob man einen Reif als Weinschild aufstecke auf künftigen Wein, der im Herbst erst solle gefaßt werden. — Saget mir, wo der Kindertauf in der Schrift gelehrt sei, und ich will euch sagen wie des Melchisedek Vater geheißen!“

Daß etwas Zweideutiges und Doppelzüngiges im Charakter dieses merkwürdigen Mannes lag, dafür bürgt auch sein Lebensgang [1]. Balthasar Hubmeyer von Friedberg (unweit Augsburg), daher auch Pacimontanus genannt, Dr. theol., war unstreitig begabt, ein gefeierter Prediger schon in der römischen Kirche, auch Professor der Theologie und Prorektor der Universität Ingolstadt; daneben aber ein unruhiger Kopf, der als Domprediger in Regensburg die Vertreibung der Juden durchsetzte, dann an der Kapelle der „schönen Maria“ [2]), die an die Stelle der Synagoge kam, wirkte, und den massenhaften Wallfahrern predigte, endlich aber selber des exaltierten Wesens überdrüssig wurde und der Lehre Luthers sich zuwendete.

---

1) Vgl. Herzog, Theol. Realenc. VI, 298; Schelhorn, Act. hist. eccles. I, 100 sqq.

2) Eine Anspielung hierauf scheint Zwinglis beißender, aber nicht ganz unbegründeter Hieb zu sein: „Laß dine schänzelwort, dann, söllte es schänzlen gelten, weist wol, daß man dir das lied singen möcht von der schönen Marien bis an die stolzen Müllerinn“ (II, 1. S. 345).

Hierauf erregte er, „dem herumfliegenden aber nicht zurückkehrenden Raben gleich“, da und dort durch seine Beredsamkeit Aufsehen [1]), hatte aber nirgends lange Bestand. Er nahm auch an der Zürcher Disputation über Messe und Bilder teil, gewann Waldshut für das Evangelium und pflanzte daselbst reges religiöses Leben, bis er nachher die Gemeinde durch den Wiedertauf verwirrte und entzweite und dadurch den Östreichern Veranlassung gab zum Eingreifen mit Gewalt (vgl. VIII, 28). Am 6. Dezember 1525 wurde Waldshut von diesen erobert, und Hubmeyer, auf welchen hauptsächlich gefahndet ward, floh in zerfetztem Aufzug nach Zürich [2]). Nachdem er sich kurze Zeit bei Glaubensgenossen verborgen gehalten, wurde er gefänglich eingezogen, hielt mit Zwingli und den andern Predigern Gespräche und versprach zu widerrufen. Als er dies aber im Fraumünster thun sollte, verteidigte er nach

---

1) Daß sein Name anfänglich in reformatorischen Kreisen den besten Klang hatte, beweist u. a. das Zeugnis, das ihm die Züricher Regierung am 9. Dez. 1523 gab: „Daß er ein oder zwei Mal das Gottswort gepredigt in unsrer Stadt mit solicher Bescheidenheit, darzu sich in der Versammlung und dem Gespräch unsrer Priesterschaft mit darthun der göttlichen Gschrift dermaßen gehalten, daß daran Niemand kein Mißfallen hat mögen haben“ (Strickler, Aktensamml. zur schweizer. Reform.-Gesch. I, 1. S. 251).

2) Hier kannte man ihn freilich schon seit einiger Zeit als ganz unzuverlässig. Schon im Sommer desselben Jahres, als er am „Christl. Tauf“ arbeitete, bat er in einem Schreiben den Züricher Rat um eine Disputation mit Zwingli und um sicheres Geleit. „Wir sind all irrende Menschen; strauchelt heut einer, so fällt morgen der ander; es beschihet uns zu gut, damit wir uns unter Gott demüthigen. Gnädige, günstige Herren, ich ermahne, bitte und ruf nochmals zu euch, lauter um Gotts willen, daß ihr mich zu M. Ulrich bringet und schreibet das Geleit an einen Ehrsamen Rath zu Waldshut, damit man mir erlaube. Ich hoffe je zu Gott, wir wollen der Sachen (so wir persönlich bei einander sind, sei's in öffentlicher, sei's in privater Unterredung) bald eins werden, dann ich bin erbietig, in allweg dem hellen und klaren Wort Gottes zu weichen und Gott die Glorie zu geben; desgleichen will ich mich zu meinem l. Bruder M. Ulrichen auch versehen.“ Wo aber, deutet er an, nicht willfahrt werde, so werde man „on Unterlaß Müh, Arbeit und Unruh leiden müssen“. (Schelhorn a. a. O., S. 133 f.) Dessenungeachtet erschien Hubmeyer bei der Disputation vom 6.—8. November nicht, während man ihn allgemein erwartete und beide Parteien zahlreich vertreten waren (Egli, Zürch. Wiedertfr., S. 46 f.).

Vorlesung einer von ihm selbst aufgesetzten Revokation in mündlicher Rede die Wiedertaufe. Nachher deswegen zur Rede gestellt, gab er vor, er wisse nicht, was er gesagt; wenn er die Wiedertaufe geschirmt, so müsse es durch dämonische Einwirkung geschehen sein. Auf endlich doch noch geleisteten Widerruf hin ließ man ihn frei, und auf Verwendung Zwinglis und der Prediger mußte er die Stadt nicht sogleich verlassen, sondern es wurde eine Gelegenheit abgewartet, ihn heimlich in Sicherheit zu bringen. Zum Dank ging er nach Konstanz, rühmte sich seines Sieges und verleumdete Zwingli, dem er es doch zu verdanken hatte, daß er nicht ausgeliefert worden. (Vgl. VII, 454. 463. Egli, Aktens., S. 429. Zürch. Wiedertfr., S. 51 f. Schelhorn a. a. O., S. 136 ff. Zw. Opp. VII, 532 [1]).) Die Mißerfolge erzeugten eine gereizte Stimmung; er wurde immer hartnäckiger, eigensinniger, schmähsüchtiger; heftig erbitterten ihn die späteren Schicksale seiner Parteigenossen (VIII, 80), und von Nikolsburg in Mähren aus, wo seiner Predigtgabe noch einmal Rosen blühten, griff er in Traktaten die Reformatoren mit harten Beschuldigungen an [2]). Als Mähren an Ferdinand von Österreich kam, wurde Hubmeyer gefangen genommen und, weil er diesmal nicht widerrief, am 10. März 1528 verbrannt und sein Weib drei Tage nachher ertränkt. Beide starben standhaft und erbaulich. Bullinger urteilt von ihm: „war wol beredt und ziemlich beläsen, aber eines unstäten Gemüts" (vgl. VII, 453) [3]).

---

1) Zwingli schließt (VII, 537) seinen eigenen brieflichen Bericht mit dem interessanten Urteil: „Verum quod homo iste usque adeo me proscindit, mirum non est; vidit enim ab initio nos ab illius animo ac moribus abhorrere. Nos dexteritatem in homine spectamus ac mediocritatis studium; in eo autem homine — falli cupio — nihil quam immoderatam rei gloriaeque sitim deprehendisse visus sum ipse mihi. Hoc certe dubium non est, eum Comici istud impleturum esse: Hac non successit, alia adgrediamur!" Der Vorwurf der Unlauterkeit ist nicht zu scharf, wenn man die von Schelhorn a. a. O., S. 139 ff. im Original mitgeteilte demütige Supplikation vergleicht, die er dem Züricher Rath während seiner Haft einreichte, worin er um Verzeihung und Schonung bat und lebenslängliche Erkenntlichkeit versprach.

2) Vgl. oben S. 211.

3) Zur Beurteilung der Häupter der Anabaptisten, unter anderen auch

Jedenfalls hat Zwingli Hubmeyer früh durchschaut, und daß er ihm einige derbe Wahrheiten sagte, ist ganz in der Ordnung; weniger hingegen ist zu billigen, daß er in seiner Widerlegungsschrift ebenfalls in den neckischen, spöttelnden, „schänzelnden“ Ton einstimmte, den der Gegner angeschlagen, ja daß er ihn darin beinahe noch überbot. Es macht z. B. einen bemühenden Eindruck, wenn er sich für den Titel „Kindswäscher“ damit rächt, daß er die Gegner „Bader = (ich hab mißredt) Taufgesellen“ schilt und ihr Gebahren eine „Böggenwiis“ nennt (II, 1. S. 343. 344). Daß er auf solche Weise Hubmeyer weder belehrte noch bekehrte, ist freilich klar. Allerdings dürften überhaupt die Beispiele einer rein sachlichen, durchaus noblen Polemik in der Reformationszeit selten genug sein, da sie bei dem verfeinerten Geschmack unseres Zeitalters noch eine Ausnahme bilden.

C. Spätere Modifikationen der Zwinglischen Tauflehre.

Schon aus dem Bisherigen läßt sich der Zwinglische Lehrtypus ziemlich vollständig erkennen. Eine Fortbildung der Lehre findet eigentlich nur nach einer Richtung hin statt und besteht wesentlich nur in der stärkeren Betonung und weiteren Ausführung früher schon geltend gemachter, in der Streitperiode aber zurückgetretener Gesichtspunkte. Das Sakrament wird nämlich in den späteren Schriften wieder in nähere Beziehung zur Glaubenssubstanz gesetzt, sein symbolischer Charakter wird mehr betont, und das führt Zwingli sodann aufs neue zu jenen früheren Aussagen zurück, wonach zwar das Sakrament als etwas Sinnliches nicht Objekt des Glaubens sein, aber doch demselben vermittelst der Sinne zur Erweckung und Förderung dienen kann.

Unter der hierher gehörigen Litteratur kommt in erster Linie in Betracht Zwinglis Entgegnung auf die, von Schwenkfeld verfaßten, durch Leonhard Brunner, Prediger zu Worms, dem Reformator

Hubmeyers, vgl. die interessante, ebenso milde und anerkennende, als tiefblickende und freimütige Charakteristik Vadians in einem Brief vom Jahr 1540, mitgeteilt bei Füßli, Beitr. V, 396 ff. Anm.

mit der Bitte um seine Meinungsäußerung übermittelten Quaestiones de sacramento baptismi, von denen eben dieser Brunner an Bucer schrieb: „Non sum dulcius venenum expertus“ [1]).

Nebstdem daß Zwingli hier den symbolischen Charakter des Sakraments schärfer als bisher premiert, bleibt er ganz seinen früheren Sätzen treu. Die res sacramenti ist das objektiv dargebotene, nicht das subjektiv angeeignete Heil [2]). Der subjektive Gnadenempfang fällt keineswegs mit dem Sakramentsempfang zusammen. Darum steht der Kindestaufe nichts entgegen. Es handelt bei derselben gleichsam als ideale Person die Kirche, bekennt ihren in der Predigt des Evangeliums wurzelnden, auf ihre Glieder bezogenen Glauben und geht die Verpflichtung ein. Der Inhalt ihres Bekenntnisses ist die Zugehörigkeit zum Gnadenbund und ihre Gabe das Bundeszeichen. Zwingli entgegnet sehr schön auf die das Anziehen Christi in der Taufe postulierenden Äußerungen Schwenkfelds: Die wahre Kirche zieht, soweit es ihr gegeben ist, alle Glieder durch das Sakrament und dessen Bedeutung Christo an; d. h. sie eignet sie ihm zu. Die Kirche giebt das Sakrament, nicht die Sache selbst; sondern sie deutet die Sache an und stellt sie durch ein Zeichen dar (significat). Christus allein nämlich tauft mit h. Geist und mit Feuer, und von dem hat Johannes verheißen, er werde nach ihm kommen, da er selbst doch schon taufte. Es ist also die Taufe eine äußere Zeremonie, welche jedoch die Sache andeutet und darstellt, nicht aber darreicht. Demgemäß kann Zwingli die Frage, ob die Taufe auch ihr „mysterium“ habe wie z. B. das h. Abendmahl, und welches dieses mysterium sei, getrost bejahen und sie dahin beantworten, das mysterium der Taufe sei, daß Christus mit seinem Blut die Kirche entsündigt habe, und daß, wer getauft werde, ein Glied dieser Kirche sei, sei es der geistlichen, sei es der sichtbaren (wohl jenachdem er zu den Erwählten gehört oder nicht). Überdies gehe ja auf jeden Fall das mysterium der Erwählung voraus; das Heil sei also zur

[1]) Zwinglis Schrift, aus der auch Schwenkfelds Ausführungen uns zur Kenntnis kommen, ist Anno 1530 abgefaßt und findet sich Opp. III, 563 ff.

[2]) Vgl. Hundeshagen, Beitr. zur Kirchenverfassungsgesch. I, 346.

Zeit der Taufe wirklich schon angebahnt, nicht nur ermöglicht. Wenn freilich der Gegner nach Röm. 6 das ethische mysterium der Wiedergeburt voraussetzen will, so erwidert Zwingli wie schon im Taufbüchlein, Röm. 6 gebe eine Erklärung des Symbols für die mit der Erkenntnis Begabten, aber es folge daraus nicht, daß das Verständnis für jenes schon bei der Taufe vorhanden sein müsse. Vielmehr kommt die Bedeutung des Symbols nach Zwingli dem Kinde nur gewissermaßen als Verheißung dessen, was künftig geschehen soll, zu. Darum ist die Taufe aber doch, was der Gegner stipuliert: symbolum veritatis. Nur daß ihr nicht, wie jener will, ein innerer Thatbestand entspricht, sondern der objektive Thatbestand, daß Christus sein Blut für uns vergossen. Ja so allein ist das Sakrament immer und überall symbolum veritatis, während, sobald man seine Gültigkeit von einem subjektiven Thatbestand abhängig macht, eine sichere Kontrolle und eine Vermeidung heuchlerischer Erschleichung unmöglich wird. — Auch eine Veräußerlichung des Reiches Gottes ist mit der Kindertaufe keineswegs verbunden. Zwingli giebt vielmehr diesen Vorwurf zurück und behauptet, daß diejenigen mit Christi Wort (Luk. 17, 20) im Widerspruch seien, welche den Anspruch erheben, nur Gläubige zu taufen.

So wenig in diesen Gedanken etwas Neues oder den bisherigen Aussagen Widersprechendes liegt, so unverkennbar nähert sich doch der Reformator einer tieferen, mystischen Auffassung des Sakraments. Früher hätte er doch wohl den Ausdruck mysterium baptismi vermieden oder geradezu abgelehnt. Auch hätte er kaum so stark sich ausgesprochen, wie er es in einer Stelle des wohl ebenfalls dieser späteren Zeit entstammenden Kommentars zu Lukas thut: „Nihil sunt ceremoniae, si non praecellentius quiddam et divinius adumbrant et significant. Nam frivola et stulta res est circumcisio infideli, sic etiam baptismus: fidelibus vero et piis magna sunt et sacrosancta sacramenta et divinae bonitatis symbola — summa cum religione et veneratione tractanda.“ [1]) Wie entschieden aber dabei

1) VI, 1. S. 554.

alle Superstition ausgeschlossen ist, beweist der Zusatz: Verum his tribuere, quod solius est Dei, non minus impium, und die feine Bemerkung im Buche de providentia Dei (IV, 119 f.): Wenn man unter Berufung auf das Schriftwort, der Glaube sei eine Gewißheit der unsichtbaren Dinge, eine etwa an den Gebrauch der Weiheworte geknüpfte, auf magischem Wege zustande kommende unsichtbare Gnadenwirkung annehmen wollte, so könnte ebenso gut der Papst Glauben an die vorgeblichen Mysterien seiner Zeremonieen beanspruchen. Gewiß: Es darf eben nicht in das freie Belieben des Glaubens gestellt sein, was und wieviel Unsichtbares er annehmen wolle; sein Objekt ist eigentlich nach Zwingli Gott allein, natürlich in seiner unzweifelhaften Offenbarung. Und alle Heilswirkung ist an die Heilsordnung gebunden und nicht magischer Natur.

Auch über das Verhältnis zwischen Sakrament und subjektivem Glauben spricht sich Zwingli noch in der letzten Periode wiederholt ganz in der früheren Weise aus. „Entweder ist der Glaube aus Gottes Erleuchtung schon vorhanden, dann braucht er nicht mehr gewirkt zu werden, oder er ist nicht da, dann kann ihn die Taufe als ein äußeres Zeichen nicht hervorbringen" (IV, 119 f.). Das liegt doch unserm Reformator am meisten am Herzen, die Unabhängigkeit der Gnade und auch des Glaubens von jedem äußerlichen Ding, immer und immer wieder zu betonen, und zwar bisweilen so stark, daß das Sakrament lediglich als ein öffentlicher, einen schon vorhandenen Thatbestand oder Glaubensstand deklarierender Akt erscheint, und daß ihm jede, dem subjektiven Glauben zuhilfe kommende, ihn stärkende und vollendende Kraft, also jeglicher Wert als Gnadenmittel abgesprochen wird. Nach wie vor ist Zwingli alle Gnadenwirkung das ausschließliche Werk des an sich ungebundenen und sich selbst die Zeit bestimmenden Gottesgeistes [1]).

---

[1]) Gegen diese Behauptung könnte allerdings die Annahme des von Luther abgefaßten Marburger Artikels über die Taufe (3. Oktbr. 1529) geltend gemacht werden, wenn sie wirklich als ernstliche Zustimmung zu dem Sinn und Geist desselben aufgefaßt werden dürfte. Dieser Artikel lautet nach dem im Züricher Staatsarchiv aufbewahrten handschriftlichen Original (nicht mit demjenigen zu verwechseln, von welchem Heppe ein Faksimile gegeben) in

Dieser Standpunkt ist nochmals in entschiedenster Weise vertreten in der am 3. Juli 1530 im Druck erschienenen, Karl V.

---

genauer Abschrift folgendermaßen: „Von der Thauffe. Zum neundten, das die heylige thauffe, sey ein Sakrament, das zu sollichem Glauben, von Gott inngesetzt, und weil Gots gepott, ite baptisate, unnd Gots verheissnung drynnen ist. qui crediderit. so ist's nicht allein, ein leddig Zeichen oder losung unnder den Christen, sonnder ein Zeichen und werck Gottes, darinn unnser Glaube gefordert, durch welchen wir zum leben widder geporen werden.“ Dazu kommt noch Nr. 14: „Das die kinnderthauffe recht sey, unnd sy dadurch zu Gottesgenaden unnd inn die Christennheit genommen werden.“ — Für die Echtheit dieser Originalakte spricht unter anderem die Mundart und Orthographie, die keineswegs die in Zürich gebräuchliche war, auch in den sonst genauen züricherischen Druckausgaben geändert wurde (z. B. „die thauffe“ in „der touf“). Hingegen finden sich darin von anderer Schrift einige Zusätze, die teilweise ganz die oberdeutsche Mundart verraten, dem ersten Entwurf nicht angehören, aber, ohne Zweifel von reformierter Seite her vorgeschlagen, auch von den Lutheranern angenommen und vom Schreiber als Nachträge offiziell dem Aktenstück beigefügt worden sein möchten; z. B. bei Art. 13 der Zusatz: „Daß ouch die lere so pfaffen Ee verbüt tüfels leer sey“, vom Schreiber in folgender Form als Nachtrag gebracht: „Nach dem 13. Artikel in fine soll steen: das auch die lere so pfaffen ehe verbeut, theufels lere sey.“ Wenn ferner Oekolampad an Haller schreibt (Zw. Opp. IV, 191): „Ut articuli Zwinglio et mihi praelecti, quaedam verba dumtaxat mutare petiimus propter contentiosos quosdam qui verba magis quam verborum sensa urgent“ (cf. IV, 201 oben), so möchten vielleicht die Spuren der gewünschten kleinen Abänderung in dem züricherischen Aktenstück noch zu erkennen sein. Denn der Anfang des 12. Artikels war ursprünglich so formuliert: „Das alle Oberkeit und weltliche Gesetzte, Gericht oder Ordnung, wo sy sind, ein rechter guter stanndt stnndt, unnd nicht so farlich an ihm selbs, wie der baptst und die seinen gehallten ꝛc.“; dann aber wurden die Worte von „so farlich“ an gestrichen und mit gleicher Hand durch die folgenden ersetzt: „verpotten, wie ettliche Bäpstische unnd widertheuffer leren und hallten“. Endlich ist die Reihenfolge der Unterschriften von Interesse; es kommen nämlich, anders als in den Züricher Druckausgaben, die Reformierten zuerst, voran der milde und friedliebende Oekolampad, der wohl am wenigsten Bedenken trug zuzustimmen, da er nachher an Haller sogar schrieb: „Atque adeo ipse non negarim, aquam Baptismi esse aquam regenerantem“; dann Zwingli, Bucer, Hedio, und hierauf erst die Lutherischen, an der Spitze natürlich Luther selbst, der mit Oekolampad zuerst speziell konferiert, dann Justus Jonas, dann Melanchthon, Osiander, Agrikola und Brenz. — Bei Beurteilung der Annahme des Taufartikels zwinglischerseits kommt weniger in Frage, wie Zwingli das „gefordert“ verstanden;

gewidmeten, auf den Augsburger Reichstag hin verfaßten Fidei ratio (IV, 10 ff.). Hier heißt es: Wir lesen nirgends in der

---

denn so hat Luther ohne allen Zweifel geschrieben, wie wesentlich auch das züricherische Original zur Evidenz bringt (vgl. zur Kontroverse über Wortlaut und Sinn Köstlin in den Stud. u. Krit. 1866, S. 347 ff.). Es wäre nämlich auch der von Köstlin wahrscheinlich gemachte lutherische Sinn des „gefordert" bei Zwingli nicht ohne Analogie, wiewohl bei ihm der bezügliche Gesichtspunkt einer Förderung des Glaubens durch das Sakrament erst später recht zur Geltung kommt (s. unten). In Marburg mag allerdings noch, wie Köstlin bemerkt, dies ein Moment gewesen sein, welches Zwingli seinerseits gerade nicht hervorgehoben haben wollte. Immerhin ist es nach den letzten Ausführungen des Reformators in der Schrift gegen Eck und in der Expositio rel. Chr. nicht eben befremdlich, daß sogar ein Calvinist (M. Adam) an der Übersetzung des „gefordert" durch „excitatur", die er vielleicht in irgendeiner Ausgabe vorgefunden, keinen Anstoß nahm, um so weniger wenn man bedenkt, daß jene letzte Lehrphase ein Lieblingskind reformierter Anschauung Zwinglischer Richtung sogar geworden ist. Ja man könnte sogar schon in der Relation des Collin, der in Marburg anwesend war, den fraglichen Gesichtspunkt angedeutet finden, und zwar in den eingeklammerten Worten: „ad hanc fidem" (efficiendam et obsignandam [Zw. Opp. IV, 181 unten]), die Christoffel (Leben Zwinglis, S. 321), als wären sie Kern und Stern des ganzen Artikels, mit Fettschrift wiedergiebt, wiewohl sie offenbar nur ein Glossem sind. Es ließe sich also vermuten, daß, was Luther mit dem „gefordert" eigentlich sagen wollte, in Marburg doch nicht ganz unerörtert geblieben, ohne daß freilich die Diskussion sich schon auf den formulierten Artikel bezogen oder gar genau um die Worterklärung sich gedreht hätte; denn auch Collin übersetzt requiritur, so wenig er sich im allgemeinen an jenem Gesichtspunkt stößt. Und wenn man genau zusieht, so findet sich die in Rede stehende Betrachtungsweise, freilich sehr vorsichtig ausgedrückt, auch im Nachtmahlsartikel, und zwar in den vereinbarten Punkten: „Deßgleichen der Brauch deß Sakraments, wie das Wort, von Gott dem Allmechtigen gegeben, und geordnet sey, damit die schwachen Gewissen, zuglauben zu bewegen, durch den heyligenn Geist", was beiläufig für den von Köstlin angenommenen lutherischen Sinn des „gefordert" entspricht (man vgl. nur die beiden Stellen genau, wie sie Wort und Sakrament zusammenstellen als zum Zwecke der Glaubensbelebung dem Christen gegeben). Nur ist freilich nicht zu übersehen, daß beim Abendmahl dieser Zweck des Sakramentsgebrauches von Zwingli viel unbedenklicher konnte zugegeben werden (zumal da der h. Geist als das primum agens anerkannt war) als bei der Taufe, wo doch immer auch auf die Kindertaufe Rücksicht genommen werden mußte; bemerkt doch Zwingli später in der Expositio, wo er von der „virtus" des Sakramentes ausführlich redet: „das gilt vornehm-

Schrift, daß sichtbare Dinge den h. Geist mit sich bringen. Damit will der Reformator eben nicht nur sagen, daß schließlich doch

---

lich vom Abendmahl". Endlich ist noch zu beachten, wie Zwingli in seinen Noten zur betr. Stelle im Nachtmahlartikel (Zw. Opp. IV, 184) alles auf die Einsetzungsworte bezieht und von den Elementen als solchen gänzlich Umgang nimmt. So reduziert sich denn eigentlich die ganze Konzession auf dasjenige, was Zwingli schon im 8. Artikel (vom äußerlichen Wort) zugegeben. Die Vermutung drängt sich also doch auf, daß die besondere Art der sakramentalen Heilsvermittelung Gegenstand der Diskussion war, und daß Zwingli mit seinen Restriktionen schon in Marburg nicht zurückhielt. Im Taufartikel allerdings mag er dann von vornherein das für ihn einen anderen Sinn ausdrückende „Gefordert" unbeanstandet gelassen haben. Hingegen wird derselbe sonst nach Sinn und Zusammenhang ihm nicht ganz unbedenklich vorgekommen sein. Wenigstens bemerkt mit Bezug darauf Oekolampad: „Quod tertio apponitur videtur non sine ratione fieri: et nos quoque non facile assensissemus nisi ex aliis conclusionibus sinceritas colliquesceret" (IV, 192). Es wird also offenbar eine gewisse Zweideutigkeit des Artikels zugestanden, doch beruhigte das sonst so aufrichtig zutage getretene Bestreben, Gott zu geben, was Gottes ist. Man erinnert sich, wie jederzeit es vornehmlich der mit dem äußeren Sakramentsgenuß getriebene Aberglaube gewesen, was Zwingli bewogen, jede Wechselwirkung zwischen objektivem Sakramentsempfang und subjektivem Glaubensleben zu leugnen. In der Vorunterredung zwischen Zwingli und Melanchthon scheint allerdings die Taufe nicht einläßlicher besprochen worden zu sein, wiewohl Zwingli in Marburg gerade bezüglich dieses Lehrstückes als anrüchig bezeichnet und ihm nachher seine Zustimmung zum Artikel gegnerischerseits als Widerruf seiner früheren Schriften ausgelegt wurde; gleichwohl berichtet Collin (IV, 173) nichts von diesbezüglichen Verhandlungen über den im Programm doch miterwähnten (IV, 187) Lehrpunkt; und auch Melanchthon bemerkt zwar: „De caeteris articulis, videlicet de peccato originis, item quod Spiritus sanctus non detur per verbum et sacramenta, multum disputatum est sicut res magni momenti sunt: in quibus Zwinglius libenter a suis scriptis discessit" (IV, 187), aber der Taufe speziell erwähnt er nicht. — Was es nun übrigens mit Zwinglis Zustimmung zu dem Taufartikel überhaupt für eine Bewandtnis hatte, sowie auch wie er das „gefordert" verstanden wissen wollte, erhellt deutlich aus seinen eigenhändigen Noten, die aus der Simmlerschen Sammlung, wo sie handschriftlich vorhanden sind, in die Gesamtausgabe von Zwinglis Werken aufgenommen worden (IV, 183 f.). Sie lauten: Zu Artikel 9: a) Werk Gottes dictum est, ne quis contemnat; b) Glaube gefordert, sive ipsius qui baptizatur, sive ejus, qui ad Baptismum mittit, puta parentis, h. e. ut baptizatus aut in promissa credat, et Ecclesiae velit inseri,

der Geist der Träger (vehiculum) und das primum agens sei, wie er überhaupt alles trage und von nichts getragen werde und

---

aut cum adolescat, de fide doceatur; c) Welchen — refert fidem, ut in sequenti relatione sequentis articuli patet. Und zu Art. 14: Zuo gottes gnaden h. e. sacramentaliter accipimus in gratiam. Quod nihil est, quam eum, qui in gratiam jam receptus est, fidei sacramento signari. Es läßt sich leicht zeigen, daß diese Noten den eigentlichen Sinn und Zusammenhang der Artikel total durchkreuzen, und daß also Zwingli nichts anderes koncediert, als was er von jeher gelehrt hat. Ad notam a) (zu Art. 9) ist mit Nachdruck zu betonen, daß Luther mit dem Terminus „Zeichen und Werk Gottes" nicht bloß wie Zwingli und auch Oekolampad (IV, 192) uns glauben machen, die göttliche Einsetzung konstatieren, sondern offenbar andeuten wollte, daß bei der Taufe vonseiten Gottes etwas Reales geschehe. Was sodann Note b) betrifft, so läßt ihr Sinn an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig und stimmt genau zu Zwinglis früheren Aussagen über den notwendigen Vorgang des Glaubens. (Vgl. auch VIII, 380.) Wenn der Reformator hier und da, auch wo er nicht die Kindertaufe im Auge hatte, von dem Erfordernis subjektiven Glaubens gänzlich Umgang nahm und nur das Bekenntnis des Mundes postulierte, so erklärt sich dies sehr natürlich daraus, daß er neben dem ideal-religiösen immer auch den administrativen Standpunkt berücksichtigen mußte; kann doch die Kirche bei der Zudienung des Sakramentes stets nur auf das äußere Bekenntnis des Glaubens abstellen, was aber nicht aufhebt, daß vom religiösen Standpunkte aus durchaus wirklicher Glaube erforderlich ist. Hatte der Reformator nun vornehmlich die kirchliche Administration im Auge, so konnte er allerdings sich manchmal so ausdrücken, als wäre die Taufe in seinen Augen nur „ein ledig Zeichen oder Losung unter den Christen"; dagegen erinnert Oekolampad gewiß auch im Sinne Zwinglis mit vollem Recht (IV, 192): „Numquid igitur quorundam hypocrisis Domini benedictionem evacuabit, ut ipsum sacramentum non sit tale tantumque sacramentum?" Was endlich Note c) betrifft, so bezieht sich „welchen", wie im Original steht, ganz unzweifelhaft auf den Glauben und konnte auch von Luther nicht anders verstanden werden, hat doch das Original nicht das maskulinische „touf", so daß allenfalls an eine Rückbeziehung darauf zu denken wäre, sondern das femininische „thauffe". Es ist daher sonderbar, daß bei Christoffel (a. a. O., S. 321) „welches" zu lesen, und daß die Zwinglische Note c), und zwar diese allein, ausgelassen ist! Allein nach Luthers Meinung mußte der Zusatz: „durch welchen scil. Glauben wir zum Leben wiedergeboren werden", dennoch ganz augenscheinlich nach dem Zusammenhang in Beziehung zur Taufe verstanden werden, während Zwingli ihn ganz von dieser Beziehung abzulösen und ihn als eine allgemeine Aussage über die Wirkung des Glaubens zu fassen scheint. Man erinnert sich ja, wie er, abgesehen von seinen allerletzten Schriften, durch-

wehe, wo er wolle. Denn die Möglichkeit, daß der Geist, auch ohne an ein Zeichen gebunden zu sein[1], und ohne sich selbst an ein solches zu binden, dennoch sich desselben bediente, um einer Seele sein Heilsgut zu veranschaulichen und zu versiegeln, wird in der Fidei ratio gar nicht erwogen, — ein neuer Beweis, daß kein dringendes religiöses Bedürfnis es Zwingli nahe legte. Statt dessen liest man nachher: Die Sakramente werden gegeben zum öffentlichen Zeugnis derjenigen Gnade, welche für einen jeden schon vorher an und für sich vorhanden ist. So wird die Taufe in Gegenwart der Gemeinde dem gegeben, welcher, ehe er sie empfängt,

---

gängig sogar eine Mitwirkung des Sakramentes zur Befestigung des schon vorhandenen Glaubens oder zur Vollendung der Wiedergeburt abgelehnt. Es braucht nicht weiter ausgeführt zu werden, daß schließlich auch die Note zum Artikel von der Kindertaufe eine Beziehung letzterer zur Tilgung der Erbsünde ausschließt. Nach Luther freilich sollten die Kinder getauft werden, damit sie von der Erbsünde rein würden, und das konnte und sollte der Artikel aussagen. Nach Zwingli hingegen durften die Kinder getauft werden, weil sie durch Christi Verdienst schon von der Erbsünde befreit waren und dem Gnadenbund angehörten. (Vgl. II, 3. S. 46.) Melanchthon hatte Zwingli vorgeworfen, er lehre, die Taufe nütze den Kindern zur Vergebung der Erbsünde nichts (IV, 187). Wenn es nun nachher hieß, Zwingli habe darin und in dem anderen Lehrpunkt von der Nichtverdammlichkeit der Erbsünde in Marburg widerrufen, so beweist die Note zu Art. 14, daß Zwingli mit Bezug auf den ersten Punkt seine Ansichten keineswegs modifiziert, und was vollends den zweiten Punkt betrifft, so hatte Zwingli schon in der Schrift de peccato originali die Zweideutigkeit jener Äußerungen im Taufbuch gehoben und eine ganz befriedigende Erklärung abgegeben (s. oben). — Zwinglis Noten erinnern, sofern sie Auslegungen sein sollen, vielfach an seine Schriftexegese. Sie hängen sich an die Worte und übersehen den kontextgemäßen Sinn. Hätte freilich Zwingli diesen urgiert, so hätte er nicht unterschreiben können. Das muß man ihm jedenfalls lassen, daß er sich in Marburg nicht als Wortklauber gezeigt, sondern sogar berechtigte Anforderungen mit Bezug auf die Klarheit des Sinnes im Interesse der Verständigung unterdrückt, und wenn auch seiner Zustimmung zu einem zwar elastischen, aber offenbar einen ganz anderen Sinn ausdrückenden Wortlaut kein allzu großer Wert beizumessen ist, so verdient um so mehr die edle Gesinnung, in der Zwingli auf den Gedanken des Landgrafen eingegangen und dann auch die Vereinbarung in der von Luther entworfenen Form zum nicht geringen Erstaunen der Gegner angenommen, alle Anerkennung.

schon seinen Glauben an Christum bekannt hat, oder welcher wenigstens ein Wort der Verheißung besitzt, daraus man weiß, daß er zur Kirche gehört. Daher fragen wir, wenn wir einen Erwachsenen taufen, zuerst, ob er glaube. Antwortet er: „Ja“, so empfängt er dann erst die Taufe. Der Glaube war also vor der Taufe da. Wenn aber ein Kind dargebracht wird, so frägt man, ob die Eltern es wollen taufen lassen. Und erst, wenn sie durch die Zeugen bejahend geantwortet, wird das Kind getauft. Und hier ging voraus Gottes Verheißung. Durch die Taufe nimmt also die Kirche öffentlich diejenigen auf, die zuvor schon durch die Gnade aufgenommen sind [1]). Die Kirche bezeugt, daß dem, welchem die Taufe erteilt wird, Gnade widerfahren sei. Das Sakrament ist daher der heiligen Sache Zeichen. Es ist der unsichtbaren Gnade, welche ein Gottesgeschenk ist, sichtbare Figur oder Form, was jedoch eine gewisse Analogie der durch den Geist gewirkten Sache voraussetzt. Es ist ein öffentliches Zeugnis [2]). Die Abwaschung mit reinem Wasser in der Taufe bedeutet, daß wir durch Gottes Gnade in die Gemeinschaft der Kirche und des Volkes Gottes aufgenommen

---

1) Vgl. Hundeshagen, Beiträge z. Kirchenverfassungsgesch. rc. I, 342 f.

2) Vgl. die Stelle im Kommentar zum Römerbrief (VI, 2. S. 90): „Sic baptismi signum non recipitur in hoc ut fidem firmet, ut peccata expiet, sed ut testimonium sit (publicum), baptizato per Christi sanguinem abluta esse peccata etc.“ Also ein Zeugnis, ein öffentliches vor der Welt, soll die Taufe sein, nur nicht ein den Glauben stärkendes Gotteszeichen. Wie Schenkel (Wesen des Protestantismus I, 453) sagen kann, das sei das einzige Mal, wo sich Zwingli einer objektiv theologischen Anschauung von der Taufe nähere, ist nicht recht klar. In gewissem Sinn ist ja gerade die Zwinglische Auffassung eine objektive und schließt jede fördernde Beziehung des Sakramentes auf das subjektive Glaubensleben aus. Wenn in obiger Stelle „das esse de ecclesia geradezu mit der Gnade Christi verwechselt wird“ (Sigwart a. a. O., S. 192), so geschieht es entweder auf Grund jener gratia primigenia (davon in dem Schreiben an Urbanus Regius [s. oben S. 248 f.] die Rede war), oder, da dem Zusammenhang nach von der Beschneidung des schon in der Vorhaut gläubigen und gerechtfertigten Abraham ausgegangen wird, noch eher unter Voraussetzung der durch den Glauben schon vollendeten Heilsaneignung, die also nur noch im kirchlichen Interesse einer öffentlichen Bezeugung, aber nicht mehr im Interesse des subjektiven Glaubenslebens einer Versiegelung bedarf.

seien, darin man rein und keusch leben muß. So hat Paulus in Röm. 6 das Geheimnis erklärt. Es bezeugt also der, welcher die Taufe empfängt, er gehöre zur Kirche Gottes, welche durch Lauterkeit des Glaubens und Unschuld des Lebens ihren Herrn verehrt.

Auf Zwinglis Fidei ratio entgegnete der bekannte Joh. Eck in einer in drei Tagen geschriebenen, ganz maßlosen und an Leidenschaftlichkeit alles überbietenden confutatio. Er macht darin Zwingli namentlich zum Vorwurf, daß er den Satz vorausgeschickt, die Sakramente seien keine Vehikel des Geistes, sondern nur Zeugnisse des schon vorhandenen Glaubens und der schon widerfahrenen Gnade. Gerade so, bemerkt er, lehren auch die Anabaptisten, und der minime Unterschied [1]) zwischen Zwingli und diesen werde wohl der Grund der leidenschaftlichen Bestreitung sein. Auf Ecks Schmähschrift antwortete der Reformator am 27. August 1530 mit einem, den zu Augsburg versammelten deutschen Fürsten gewidmeten Sendbrief, einer wahren Perle unter den Zwinglischriften (IV, 30ff.) Hier ist er auch, was die innige, gemütvolle Würdigung der sakramentlichen Zeichen betrifft [2]), schon ganz im Sinne der ein Jahr später geschriebenen Expositio fidei Christianae, dem gegnerischen Standpunkt so weit, als der seinige es ertrug, entgegengekommen. Hier hat er seine These, daß das Sakrament dem subjektiven Glaubensleben nichts Wesentliches biete, aufgegeben, wenigstens sehr reduziert.

„Wer“, so frägt er, „wird die Sakramente nicht als heilige, frohe und ehrwürdige Dinge umfassen, da sie uns so erhabene Gegenstände nicht nur bezeichnen, sondern auch nach ihrer eigentümlichen Art sie unsern Augen und Sinnen unterbreiten. Wenn nämlich ein Kind oder ein Katechumene den Unterricht empfängt,

---

[1]) Der feine, für die Augen eines Eck allerdings zu feine Unterschied war die Ablehnung des täuferischen Subjektivismus (vgl. oben S. 216ff. 239ff.).

[2]) Hier findet sich z. B. zur Illustration der Gegenwart Christi im Nachtmahl jenes liebliche, finnreiche Gleichnis von dem Hausvater, der seiner Gattin bei seiner Abreise seinen vornehmsten, mit seinem Bilde geschmückten Ring gab als Pfand seiner unveränderlichen Liebe und als lebendiges Erinnerungszeichen.

werden dann nicht schon durch das Wort die himmlischen Mysterien verkündigt und dargestellt? Und geschieht bei der Taufe nicht noch ein Mehreres, malt da nicht das Eintauchen Tod und Begräbnis Christi und das Herausziehen seine Auferstehung sogar vors Auge? Wenn aber den Sinnen vorgestellt wird, was mit dem, womit der Geist sich beschäftigt, die größte Verwandtschaft hat, und wenn der Geist um so freier und ungehinderter sich bewegt, weil er von den Sinnen nicht anderswohin abgezogen wird, so ist ja die Unterstützung durch die Sinne keine geringe. — Da einmal die Sakramente dazu eingesetzt sind, daß sie sichtbar und fühlbar lehren, ermahnen und erquicken, nicht minder als die Predigt, und da der Name der Dinge, deren Zeichen sie sind, und welche die eigentliche Seelenspeise bilden, auf sie übertragen worden ist, daß in der Schrift von ihnen geredet wird, als wären sie die Gnade selbst (so z. B. im Epheserbrief von der Reinigung im Wasserbad, während doch nur das Blut Christi reinigt), so entzünden sie das Gemüt mächtiger, als wenn einer ohne sie, ob auch noch so fromm, die göttlichen Wohlthaten überdenkt. Ja, sie stellen die göttlichen Dinge nicht nur dem Auge dar, sondern sie machen, daß dieselben auch ins Herz dringen. Aber wer ist dabei der Leiter? Offenbar der h. Geist; wenn nämlich, indem wir einen Katechumenen taufen, der Glaube nicht vorher schon sein Herz dermaßen eingenommen hat, daß die göttlichen Dinge ihm real und präsent geworden sind, so vermag weder die äußerliche Ankündigung, noch die äußerliche Spendung etwas. Bei der Kindertaufe allerdings genügt der Glaube der Eltern oder selbst der Kirche." Hier muß natürlich zugestimmt werden, da dem Sakramente doch eine, den Glauben stärkende und vollendende Kraft beigemessen wird, so besonders deutlich in der Stelle: „Wünscht nicht der Christ, daß sein wankend gewordener Glaube gestützt (fulciri) und wiederhergestellt werde? Wo in aller Welt aber kann er dies bequemer erreichen als eben in der Sakramentshandlung? Nichts Sichtbares unter allem ist hierzu im gleichen Maße dienlich." Dies gilt aber natürlich nur unter der Voraussetzung, daß überhaupt Glaube vorhanden sei. Denn „so sehr auch die Sakramente die Sinne besänftigen und das Gemüt ge-

wissermaßen zur Ehrfurcht vor den heiligen Dingen, um die es sich handelt, hinleiten, richten doch diese Mägde nichts aus, es sei denn, daß zuerst der Glaube als Herr auf dem Throne des Herzens sein Regiment beginne. Die Sakramente können also nicht rechtfertigen noch Gnade bringen; denn wir kennen keine andere Rechtfertigung als die durch den Glauben." Beide, Wirkungskraft der Sakramente und Schranke des Wirkens, sind folgendermaßen normiert: „Es sei, daß alle Kreaturen uns zur Betrachtung des göttlichen Wesens einladen! Aber jegliche solche Einladung ist stumm. In den Sakramenten jedoch ist eine lebendige und beredte Einladung. Es redet nämlich der Herr selbst, es reden auch die Elemente, und sie reden dasselbe und belieben es den Sinnen, was dem Verstande die Predigt und der Geist sagt. Allein all dies Sichtbare ist nichts, wenn nicht die unsichtbare Heiligung durch den Geist vorausgeht. Sind darum die Sakramente fruchtlos? Nicht im geringsten! Sie predigen nämlich das gottgeschenkte Heil, richten die Sinne darauf und üben so den Glauben, zugleich ermuntern sie ihn zur Bruderliebe. Und indem dies alles geschieht, wirkt ein und derselbe Geist, welcher in seinem Wehen jetzt ohne Werkzeug, jetzt mit einem solchen (instrumentum) lockt und zieht, wohin, wie weit und wen er will." — Diese Stelle, die in ihrer Art meines Wissens einzig dasteht, anerkennt ebenso sehr die Freiheit des Geistes als den keineswegs zu verachtenden Wert des Werkzeugs.

Ungefähr ein Jahr nachher, im Juli 1531, also kurz vor seinem Tode, schrieb Zwingli die erst fünf Jahre später von Bullinger herausgegebene Fidei Christianae expositio. Schon die Widmung an den katholischen, aber nicht übelwollenden König Franz von Frankreich läßt vermuten, daß Zwingli sich eher veranlaßt fand, das Bindende als das Trennende zu betonen, und es erscheint insofern nicht als sehr befremdlich, wenn auch hier eine gewisse Annäherung zu einem mystischen Sakramentsbegriff zutage tritt. Die Schrift wurde von Bullinger und seinen Gesinnungsgenossen sehr hoch gehalten als die letzte und reifste Frucht Zwinglischer Lehrauffassung, darin er sich selber gleichsam übertroffen. Bullinger gab sie namentlich heraus, um der ersten helvetischen

Konfession Eingang zu verschaffen, und um dem Vorurteil entgegenzutreten, als sei man von Zwingli abgewichen [1]).

Auch hier liest man unter dem merkwürdigen Titel: **Kraft** (virtus) der Sakramente (IV, 57): „Sie leisten dem Glauben Hilfe und Unterstützung“; und wenn auch hinzugesetzt wird: „und zwar thut das vor allem das heilige Abendmahl“, so wird doch die Taufe nicht ausgeschlossen: „In der Taufe werden das Gesicht, das Gehör und das Gefühl für das Werk des Glaubens in Anspruch genommen. Der Glaube nämlich, sei es derjenige der Kirche oder dessen, der getauft wird, erkennt, daß Christus für seine Kirche den Tod erduldet, daß er auferstanden sei und den Sieg errungen habe. Das Nämliche wird in der Taufe gehört, gesehen und gefühlt. Es sind daher die Sakramente gleichsam Zügel, durch welche unsere Sinne, wenn sie nach ihren Begierden ausschweifen wollen, in Schranken gehalten und zum Gehorsam des Glaubens angeleitet werden.“ (Vgl. VII, 139.) Offenbar kommt in diesen letzten Schriften zwar nicht ein neues Moment zur Geltung, wir sehen vielmehr den Reformator wieder in eine frühere Bahn zurücklenken [2]), und das muß ihn gegen den allfälligen Vorwurf charakterloser Zweideutigkeit schützen; allein unstreitig wird der Wert der Sakramente aus einem Gesichtspunkt beleuchtet, der in der Streitperiode ganz zurückgetreten. Damals hieß es: Der Glaube ist sich selbst genug. Jetzt ist von einer Unterstützung desselben die Rede. Damals wurde die Sakramentshandlung mit Vorliebe als ein deklaratorischer Akt dargestellt, dessen Zweck oft nicht einzusehen war, sofern er nicht nur eine Verpflichtung konstatieren, sondern daneben auch den Gnadenstand deklarieren und doch dem subjektiven Glaubensleben selbst da nichts bieten sollte, wo die psychologischen Bedingungen dazu vorhanden waren. In den letzten Schriften hingegen (mit Ausnahme der fidei ratio) wird dem Sakramentsgebrauch eine hohe Bedeutung für das Glaubensleben eingeräumt. Da bemüht sich Zwingli, den symbolischen Wert der sakramentlichen Zeichen darzulegen und zur mystischen

---

1) Vgl. Pestalozzi, Bullinger, S. 187.

2) Siehe oben S. 207 ff.

Versenkung des Gemütes in dieselben anzuleiten. Er nähert sich unverkennbar der Auffassung des Sakramentes als eines Pfandes, als eines Siegels, ja als eines Gnadenmittels. Dieser Fortschritt springt in die Augen, und Schenkel (Wesen des Protestantismus I, 417) hat ihn entschieden unterschätzt. Hingegen ist sehr fein und wahr, was Sigwart (S. 194) ausführt, und was in der Schlußbemerkung sich zusammenfaßt: „Zwinglis ganze Polemik richtet sich dagegen, daß die Sakramente versöhnende Kraft haben; er leugnet nicht bloß das opus operatum, er leugnet auch die Vergewisserung der Versöhnung durch die Zeichen. Diese negative Seite hat man allein genommen und dabei übersehen, daß Zwingli ihnen statt dessen eine erlösende Kraft zuschreibt, und daß sie zur Aufhebung der Macht des Fleisches, nicht des Schuldbewußtseins, dienen müssen." Es ist wahr, daß die spätere Auffassung des Sakraments als eines Heilspfandes Zwingli im allgemeinen noch fremd ist, aber ebenso wahr, daß es nur noch eines kleinen Schrittes bedurfte, um dazu zu gelangen, wenn man sich obiger Stellen erinnert: „Die Sakramente predigen das gottgeschenkte Heil, richten die Sinne darauf und üben so den Glauben. In ihnen redet der Herr selbst, es reden auch die Elemente, und sie reden dasselbe und belieben es den Sinnen, was dem Verstande die Predigt und der Geist sagt." [1])

Am Ende der Lehrentwickelung angelangt, soweit sie an den Namen Zwinglis sich knüpft, kann man dieselbe in Kürze dahin resümieren: Sie hat ihren Ausgang genommen von einem sehr nüchternen, ich möchte sagen, rationalistischen Sakramentsbegriff. Man kann indessen nicht sagen, daß es völlig unbiblisch war, in der Taufe ein Pflichtzeichen zu allernächst zu erblicken und sie zuvörderst als Aufnahmeritus in die Kirche zu betrachten. Auch mußte zur Rechtfertigung der Kindertaufe sich dieser einfache Ge-

[1]) Stellenweise dürfte freilich Zwingli selbst schon diesen Schritt gethan haben; man denke nur an das oben erwähnte Gleichnis vom Ring, den der abreisende Hausvater seiner Gattin zurückläßt.

sichtspunkt empfehlen. Unbiblisch war es nur, daß Zwingli eine Zeit lang fast Miene machte, dabei stehen bleiben und die anderen Momente auf der Seite lassen zu wollen. Indessen entschuldigt sich auch dies damit, daß er dem Aberglauben an eine magische Gnadenwirkung und dem anabaptistischen Subjektivismus und Dünkel gegenüber im Sturm und Drang der Kampfeszeit einen nüchternen und unzweideutigen Taufbegriff aufstellen mußte. Wenn er dabei etwas zu sehr ins andere Extrem verfiel, so machte er diesen Fehler später gut. Zunächst nannte er das Sakrament eine Vergegenwärtigung der Gnade, daran die Sinne ihren Anteil bekommen. Sodann anerkannte er den hieraus resultierenden Wert der Symbole für das Glaubensleben. Wurde endlich in der Folge noch die Einsetzung Christi in Anschlag gebracht, so erschienen ja die Sakramente nicht mehr als selbsterwählte Abbilder, sondern als gestiftete Siegel und Pfänder. Wir sahen Zwingli in den spätesten Schriften sehr deutlich die Darlegung einer objektiven Wirkung des Sakraments in solcher Weise anstreben, und A. Schweizer sagt wohl mit Recht: „Der Reformator wäre unstreitig bei längerem Leben veranlaßt worden, diese objektive Wirkung bestimmter festzustellen. Da es ihm nicht mehr vergönnt war, blieb es Bullinger und Calvin vorbehalten, die Lehre in diesem Punkte weiter zu bilden." (Glaubenslehre der reformierten Kirche II, 621.) Störend hat auf eine ruhige Lehrentwickelung die brennende Frage von der Kindertaufe und das bestimmte kirchliche Interesse, das Zwingli dabei beherrschte, eingewirkt. Denn einerseits wurde der Kindertaufe zulieb der Sakramentsbegriff so sehr seines Inhaltes entleert. Anderseits verleitete das Bestreben, sie als durchaus schriftgemäß zu rechtfertigen, zu allerlei exegetischen Gewaltthaten. Doch wurde auch hierin endlich der richtige Ausweg gefunden, indem ganz abgesehen von der historischen Frage, wie es sich mit dem apostolischen Ursprung verhalte, Zwingli die Zulässigkeit der Kindertaufe einerseits damit begründete, daß bei einem Christenkinde als geborenem Gliede der Glaubensgemeinschaft selbige als Zeichen der Erwählung und des Bundes betrachtet werden könne, und anderseits damit, daß ja doch der wirkliche Eintritt in die unsichtbare Kirche nicht zu konstatieren und daher auch die

Sakramentserteilung nicht damit zu verknüpfen sei; wenn aber hierauf müsse verzichtet werden, dann empfehle sich das unmündige und unschuldige Alter wie kein anderes.

2.

Die verschiedenen Auffassungen vom Teufel im Neuen Testamente.

Von

Lic. Hermann Weser.

Wenn wir von der Schlange in der Geschichte des Sündenfalles (Gen. 3) absehen, welche erst der Verfasser der Weisheit Salomonis (2, 24) ausdrücklich für ein Organ des Teufels erklärte, so ist die Vorstellung von Dämonen im Alten Testamente älter als die vom Satan. Schon auf ihrem Zuge durch die Wüste haben die Kinder Israel den שְׂעִירִים, welchen nach den meisten Auslegern auch Asasel (Lev. 16, 8 ff.) beizurechnen, Opfer gebracht (Lev. 17, 7). Wenn diese Dämonen dem Wortsinne nach auch zuerst als die „Haarigen“ oder „Bocksgestaltigen“ in der Phantasie des Volkes lebten, so zeigt doch schon 2 Chron. 11, 5, wo sie neben den עֲגָלִים den goldenen Kälbern des Jerobeam erwähnt werden, daß die Reflexion sie den Göttern der umwohnenden Heidenvölker gleichstellte. Ihr Heim bleibt die Wüste, und wie Jesaja (13, 21 und 34, 14) sie auf den Trümmern Babylons und in den verödeten Ländern der Heiden hausen läßt, so auch Baruch (4, 35) in den wegen Israels Unterdrückung verwüsteten Städten. Dieselben Wesen, denen Israel in der Wüste Opfer darbringt, heißen Deut. 32, 17 שֵׁדִים, „die Mächtigen“, und da Ps. 106, 28 im Parallelismus mit ihnen den בַּעַל פְּעוֹר nennt, so leuchtet auch hier ein, daß dieser Abgott der Moabiter und jene Wüstengeister als gleichartig gedacht werden. In ihrer

Verehrung haben wir nach Delitzschs und Riehms Vermutung wohl noch einige Spuren eines früheren vorjehovistischen Kultus. Zu keiner Zeit haben diese Dämonen für gänzlich existenzlos und reine Gebilde des Aberglaubens gegolten. Denn wenn auch Jes. 41, 24 und 44, 8 ebenso wie Ps. 96, 5 die Götzen für nichtig und wesenlos erklärt, so beziehen sich diese Stellen teils auf die Bilder der heidnischen Götter, die absolut machtlos, teils auf das relative Nichtssein dieser Götter selbst Jehova gegenüber. Gerade wie Paulus (1 Kor. 8, 4) sagt: *οἴδαμεν ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ*, dabei aber doch eine Existenz von Dämonen, welche den heidnischen Götzendienst für ihre Zwecke benutzen, einräumt, gerade so wird auch im Alten Testament im Bereiche des Heidentums das Wirken dämonischer Kräfte nicht geleugnet, und z. B. Deut. 11, 28; 13, 13; 29, 26 Israel vor dem Abfall zu fremden Göttern gewarnt, nicht weil diese überhaupt nicht existieren, sondern weil sie dem Volke unbekannt sind und nichts für dasselbe gethan haben, Jehova gegenüber auch gänzlich machtlos (Deut. 10, 17) sich erweisen.

In gar keinem Zusammenhange mit den Dämonen steht Satan im Alten Testamente. Er erscheint Hiob 1 unter den בְּנֵי אֱלֹהִים, aus welcher Bezeichnung für seine sittliche Qualität noch nichts folgt (Gen. 6, 1). Im Buche Hiob ist er der Ankläger und Verdächtiger der Frommen, die er durch Leiden versucht, in der Absicht ihren sittlichen Unwert darzuthun. Bei Sach. 4 ist er der Widersacher des erwählten Volkes, dem er seine Stellung als Priestervolk zu rauben sucht. Endlich 1 Chron. 21, 1 erscheint er als der Verderber Israels, insofern er es zu Gott mißfälligen Handlungen reizt, die notwendig des Herrn Strafen herabrufen. Weiteres wird von dem Teufel nicht erwähnt.

Wir brauchen nun durchaus keine in der damaligen Zeit überhaupt schwer erklärliche Einwirkung des persischen Dualismus anzunehmen und eine Identifizierung des alttestamentlichen Satans mit Ahriman und der Dämonen mit den Däwas, zumal dieselben in ihrem Wesen sehr verschieden bleiben [1]), wenn wir im Neuen

[1]) Vgl. Kohut, Jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus, § 16 f.

Testamente **in den synoptischen Büchern und der Apostelgeschichte** Satan und die Dämonen zu einer *βασιλεία*, einem dem Reiche Gottes feindseligen Reiche geeinigt finden (Matth. 12, 26). Diese Einigung des Bösen ist einfach die logische Konsequenz des auf Erden erschienenen messianischen Reiches. Wie angezogen vom Messias alle *υἱοὶ τῆς βασιλείας* (Matth. 13, 38 f.) sich sammeln, so alle entgegenstrebenden Kräfte unter dessen Führung, der von jeher als Feind der Frommen und des Volkes Gottes erschienen. In Christo liegen aber nach der synoptischen Vorstellung so viel Gotteskräfte, daß **sein bloßes Auftreten** als **Messias** nach der Taufe im Jordan schon genügt, die Macht des Bösen, des *ἐχϑρὸς* (Matth. 13, 39), des *πονηρὸς* (Matth. 6, 13; 13, 19) zu brechen. Wohl tritt Satan entsprechend seinem Wirken im Alten Testament auch dem Messias als Versucher und Verführer entgegen (Matth. 4, 1 ff.). Jesus aber besteht ohne den geringsten inneren Kampf oder Zweifel die Versuchung, und damit **hat** er den Starken bereits gebunden (Matth. 12, 29). Das ganze Werk des Heilandes erscheint bei den Synoptikern nach diesem ersten großen Siege eigentlich nur wie die Verfolgung eines geschlagenen Feindes, der mit all seinen Truppen, in all seinen Positionen nirgends sich mehr halten kann, der nicht nur vor dem Messias selbst, sondern vor jedem, der wirklich *ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ* auftritt (Luk. 10, 17. Apg. 16, 18) zurückweicht, ja selbst vor einem, der Christo nicht einmal nachfolgt (Mark. 9, 38), wenn auch nicht vor Ungläubigen, die den Namen Jesu nur als Formel gebrauchen (Apg. 19, 13). Der Teufel versucht zwar noch einmal den Angriff bei günstiger Gelegenheit (Luk. 4, 13: *ἄχρι καιροῦ*), indem er in den Judas hineinfährt (Luk. 22, 3) und nun durch Todesleiden Jesum zu verführen sucht, wie anfangs durch Aussicht auf Genuß, Glanz und irdische Herrlichkeit. Auch dieser Plan mißlingt, und so kann sein Endschicksal nur sein, daß er samt seinen Engeln gänzlich besiegt dem ewigen Feuer übergeben wird (Matth. 25, 41). Bis dieser Tag aber anbricht, hat er als sein Gebiet die ganze *οἰκουμένη* (Luk. 4, 5) unter seiner Gewalt, soweit der Glaube an Christus noch nicht gedrungen und Sünde und Leid noch herrschen. Nicht als ob nach synop-

tischer Vorstellung Satan die Sünde und damit ihr Gefolge von Schmerz und Tod verursacht hätte. Aber nachdem sie einmal in der Welt vorhanden, werden sie vom Bösen als Mittel benutzt, dem messianischen Reiche, dessen Idee sie widerstreben, Hindernisse zu bereiten. So kann von der schwachen gekrümmten Frau (Luk. 13, 11ff.) gesagt werden: *ἣν ἔδησεν ὁ Σατανᾶς*, und von allen Kranken (Apg. 10, 38), sie seien *καταδυναστευόμενοι ὑπὸ τοῦ διαβόλου*. Alle die vom messianischen Reiche nichts wissen oder nichts wissen wollen, ja ihm bewußten Widerstand leisten, sind Unterthanen des Teufels (Apg. 26, 18), seine Gesinnungsgenossen (Matth. 23, 15), seine Kinder (Matth. 13, 38f. *υἱοὶ τοῦ πονηροῦ*, wie Bar Jesu Apg. 13, 10). Ja selbst ein Petrus kann momentan so genannt werden (Matth. 16, 23). Aber auch alle Naturmächte, die dem idealen Licht- und Friedensreiche Christi nicht entsprechen, sind insofern Werkzeuge des Satans; so die Finsternis (Apg. 26, 18), der Sturm auf dem See (Matth. 8, 26), das Fieber (Luk. 4, 39), so die Schlangen und Skorpione (Luk. 10, 19), das Gift (Mark. 16, 18) und endlich die Dämonen.

Man darf bei den Synoptikern den Satan nicht etwa nur für das Haupt der Dämonen halten, der wohl mächtiger aber wesentlich ihnen gleich ist. Die Dämonen stehen als eines der vielen Mittel dem Reiche Gottes Abbruch zu thun mit in des Teufels Dienst, gehören aber — wie auch im A. T. — zu einer ganz anderen Klasse von Wesen. Sie gleichen den alttestamentlichen Wüstengeistern. Wie diese, und entsprechend der noch heute im Morgenlande unter den Arabern herrschenden Vorstellung vom Dschin, hausen sie mit Vorliebe, und treiben daher die von ihnen besessenen Menschen in Gräber (Matth. 8, 28), auf unangebaute Berge (Mark. 5, 5), in wasserlose Gegenden (Matth. 12, 43) und in die Wüste selbst (Luk. 11, 24), wie es auch Luk. 8, 29 von dem Besessenen heißt: *ἠλαύνετο ὑπὸ τοῦ δαίμονος εἰς τοὺς ἐρήμους*. Daß auch die Götter der Heiden bei den Synoptikern mit unter sie begriffen und nur als eine höhere Art Dämonen verstanden sind, zeigt Matth. 12, 24 Beelzebub als *ἄρχων τῶν δαιμονίων*, und der Ausdruck der athenischen Philosophen, welche

Paulum einen *καταγγελεὺς ξένων δαιμονίων* (Apg. 17, 18) nennen. Sie sind *πνεύματα ἀκάθαρτα*, ebensowohl weil sie den Zwecken Satans dienen, als insofern sie in der Wüste, die selbst unrein, hausen, und von dieser Unreinheit kommt auch wohl ihre Wahlververwandschaft mit den Säuen (Matth. 8, 30)[1]). Fast allgemein wird heute zugegeben, daß die Dämonen in den synoptischen Schriften nicht etwa als Personifikationen gewisser Krankheiten, sondern als selbstbewußte, persönliche Geister anzusehen sind, die sich eines menschlichen Organismus bemächtigen, darin ihr störend und zerstörend Wesen zu treiben. Es heißt die Vorstellung verwischen, wenn man sagt, alle Krankheiten seien mehr oder weniger dämonischer Natur. Nein, alle Krankheiten, insofern sie der Idee nach nicht ins Himmelreich gehören, werden freilich vom Teufel benutzt für seine Zwecke, aber keineswegs sind alle Krankheiten dämonisch. Ausdrücklich werden andere Krankheiten von dem Besessensein unterschieden und auf natürliche Ursachen reduziert Matth. 4, 24. Luk. 6, 17; 7, 21. Wenn Matth. 9, 32 ein Dämonischer zugleich taub, Matth. 12, 22 blind, Matth. 17, 15 zugleich mondsüchtig ist, so würde es ein ganz falscher Schluß sein, deswegen alle Blinden, Tauben oder Mondsüchtigen für besessen zu erklären. Christus heilt Mark. 7, 32 einen Tauben, Matth. 9, 27ff. und 20, 30 Blinde, ohne daß irgendetwas Dämonisches an ihnen wahrzunehmen. Nur dann galt jemand für *δαιμονιζόμενος*, wenn sein Geist gestört, seine Vernunft verwirrt, wenn er nicht *σωφρονῶν* war (Luk. 8, 35). Fanden sich weitere Störungen des Organismus, so wurden dann auch diese dem Dämon zugeschrieben, aber nicht sie für sich allein. Von einem Dämonen überwältigt zu sein, galt für Unglück aber nicht für eine sittliche Verschuldung. Abgesehen davon, daß dies letztere nirgends erwähnt wird, Christus auch den Besessenen wegen ihres Zustandes nirgends sittliche Vorhaltungen macht, schließt das Beispiel des epileptischen Knaben, der *παιδιόθεν* dämonisch war (Mark. 9, 21) die persönliche sittliche Verschuldung gradezu aus. So gut wie die üb-

[1]) Vgl. „Das Zusammenhausen unreiner Geister und unreiner Vögel auf den Ruinen Babels" (Offb. 18, 2).

rigen Werkzeuge Satans sind auch die Dämonen der Macht Christi schlechthin unterworfen und müssen, wo sie dem Herrn und seinen Jüngern begegnen, weichen (Matth. 10, 8. Apg. 5, 16). Da sie bewußte Geister sind, weiterblickend als der Mensch, so haben sie auch die Kenntnis, daß Jesus der Heilige Gottes (Luk. 4, 34), der Messias ist (Luk. 4, 41), und Christi Jünger Knechte Gottes (Apg. 19, 15; 16, 17). Sie ahnen, daß sie durch des Herrn Macht endlich ganz ausgeschlossen werden aus der Welt zu ihrer Qual (Matth. 8, 29) in die Abyssos (Luk. 8, 31). In der Offenbarung Johannes wird die Abyssos von dem ewigen Feuer geschieden, jene der Ort, wo kein Leben, kein Wirken mehr verspürt wird im Gegensatze zu dieser Welt, wo überall Kräfte sich regen; das ewige Feuer aber, wie die *γεέννα* bei den Synoptikern, der Ort der Strafe. Möglich also, daß das Endschicksal der Dämonen von den Synoptikern anders gedacht wird als des Satans und seiner Engel, insofern jene der Abyssos (1 Mos. 7, 11) diese dem Feuer verfallen. Jedenfalls sind die Dämonen ebenso wenig mit den *ἄγγελοι* des Teufels zu identifizieren (Matth. 25, 41), als dieser eins ist mit Beelzebub. Der Aufenthaltsort Satans und seiner Engel ist der Himmel (Luk. 10, 18), natürlich nicht als Ort der Seligkeit, sondern als der der Erde entgegengesetzte Weltraum gedacht. Wenn die Dämonen dagegen von Christus ausgetrieben werden, so fürchten sie nicht etwa in den *οὐρανὸς* zurückweichen zu müssen, sondern *ἔξω τῆς χώρας*, jedenfalls in die Wüste (Mark. 5, 10), die ihr gewöhnlicher Wohnsitz ist.

Durch die genannten, ihm untergeordneten Mächte quält und verdirbt nun der Teufel, seinem boshaften Wesen entsprechend, die Menschen, welche noch nicht zum Reiche Gottes gehören. Er sucht aber auch weiter die, welche an Christus glauben und durch diesen Glauben aus seinen Unterthanen seine Herren geworden sind, abtrünnig zu machen, indem er vermöge seiner übermenschlichen Intelligenz listig die von Gott zugelassenen Leiden und Versuchungen benutzt. Nach Gottes Willen sollen sie den Gläubigen zur Förderung dienen, nach des Teufels Willen zum Abfall. So sichtet er nach dem Ausspruche des Herrn (Luk. 22, 31: *ὁ Σ. ἐξῃτήσατο ὑμᾶς τοῦ σινιάσαι ὡς τὸν σῖτον*) die Jünger durch die an

sie herantretenden Schmerzen und Enttäuschungen, oder sucht durch Zerstreuungen und Vergnügungen ihnen Gottes Wort zu nehmen (Luk. 8, 5. 12), oder durch die *δόξα* der Welt, die ihm gegeben, (Luk. 4, 6), durch Geld und Besitz sie zu verblenden (Apg. 5, 3), überhaupt auf alle mögliche Weise Unkraut zwischen den Weizen Gottes zu säen (Matth. 13, 25). Indes all dieser Widerstand hilft der Macht des Messias gegenüber auf die Dauer so wenig, daß der Herr schon das erste Mal, wo er sieht, daß auch in den von ihm ausgesendeten Jüngern seine Kraft fortwirkt, in die Worte ausbricht (Luk. 10, 18): *Ἐθεώρουν* (nämlich während der Wirksamkeit der Jünger) *τὸν Σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα.* In dieser Stelle sieht Hofmann (Schriftbeweis I, 404 f.) merkwürdigerweise eine Hindeutung auf den vorzeitlichen Fall des Satans, den Christus im Zustande seiner Präexistenz geschaut haben soll, der sonst freilich im ganzen Neuen Testamente nirgends erwähnt wird. Und gewiß auch hier will dem ganzen Kontexte nach der Herr durch jene Worte die Dämonenaustreibungen seiner Jünger erklären. Sie sind möglich, weil durch die Offenbarung der Geistesmacht des Messias prinzipiell der Satan schon vom Himmel gestürzt und seiner überirdischen Macht beraubt ist. Die ganze weitere Entwickelung des Reiches Gottes ist nach den Synoptikern nichts anderes als eine fortgehende Offenbarung der siegenden Gewalt Christi auf den noch von dem Teufel behaupteten Gebieten der Sünde, des Leidens und des Todes, bis er und sein Anhang endlich, und zwar bald (Luk. 18, 8) bei der Wiederkunft des Herrn gänzlich überwunden und ausgestoßen werden für die Ewigkeit.

Bei **Paulus** hat man inbezug auf die Anschauung vom Teufel die Gefangenschaftsbriefe, besonders den Epheser- und Kolosserbrief, von den übrigen zu trennen. Im Philipper- und Philemonbriefe wird der Tenfel überhaupt nicht erwähnt und im Römerbriefe nur einmal im 16. Kapitel. Gehen wir zuerst auf die in den älteren **Briefen** herrschende Vorstellung ein. Durch den Sündenfall, dessen Veranlassung nach 2 Kor. 11, 3 (*ὡς ὁ ὄφις Εὔαν ἐξηπάτησεν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ*) wohl dem Satan zuzuschreiben, dessen moralische Verantwortung aber nach

Röm. 5, 12ff. ganz dem Menschen zufällt, ist die Menschheit eingetreten in den ἐνεστὼς αἰών πονηρός (Gal. 1, 4), in welchem der Satan selbst θεὸς ist (2 Kor. 4, 4), und der νόμος τῆς ἁμαρτίας κ. τοῦ θανάτου herrscht (Röm. 8, 2). Wenn das menschliche Geschlecht vom bösen Geist abhängig wird, so ist das also seine Schuld, ein Gedanke, der bei den Synoptikern nicht deutlich hervortritt. Der Teufel verfinstert die Gedanken der Ungläubigen (2 Kor. 4, 4) und durch den Geist der Welt auch die Einsicht der Weisen dieser Zeit (1 Kor. 2, 14). Er verleitet die Heiden zum Götzendienste (1 Kor. 12, 2 πρὸς τὰ εἴδωλα τὰ ἄφωνα), und da hinter diesem die δαιμόνια stehen (1 Kor. 10, 20), die bei den Heiden zwar λεγόμενοι θεοί (1 Kor. 8, 5), aber im Gegensatz zu dem einen Gott es ihrer Natur nach nicht sind (μὴ φύσει ὄντας θεοί Gal. 4, 8), so kommen sie unter die Gewalt der Dämonen. Diese sind in den genannten Briefen des Paulus immer die Götter der Heidenwelt; über das jüdische Volk haben sie keinen Einfluß, und daher erklärt sich, daß sie in dem an Judenchristen gerichteten Römerbriefe gar nicht erwähnt werden. Damit unterscheiden sich auch die Dämonen bei Paulus wesentlich von denen bei den Synoptikern. Sie werden abhängig gedacht von Belial (2 Kor. 6, 15), und ihr Geschäft ist dem ihres Herrschers verwandt. Sie ziehen die Heidenwelt immer tiefer in das Gebiet der ἀνομία, des σκότος und des ἀκάθαρτον. Von einem Besessensein durch Dämonen ist nirgends die Rede, wohl aber kommt man durch Opfer, welche man den εἰδώλοις bringt, in eine geistige Gemeinschaft mit ihnen, wie der Christ durch das Abendmahl mit seinem Herrn (1 Kor. 10, 20).

Während bei den Synoptikern die bloße Erscheinung des Messias schon des Teufels Ohnmacht offenbart, so ist es bei Paulus das Heilswerk Christi, die Bedeutung seines Lebens und Sterbens und das δικαίωμα, das in beiden zutage tritt, infolge dessen Satans Macht gebrochen wird. Das Werk des Herrn richtet sich nicht direkt gegen den Satan, wie in den synoptischen Schriften. Der Heiland hebt vielmehr durch seinen sündlosen Wandel und seine Auferstehung jenes in der Menschheit herrschende Gesetz der Sünde und des Todes auf, vernichtet die Schuld der

Menſchen vor Gott und bringt eine neue ſittliche Atmoſphäre in die Welt, in welcher die Gläubigen, der Sünde abgeſtorben, der Gerechtigkeit leben. Die natürliche Konſequenz davon iſt, daß Satan weichen muß. Wo der Geiſt des Herrn, der Geiſt der Kindſchaft mit ſeinen Gaben ſich entfaltet, da iſt kein Raum mehr für das Wirken des Böſen. Während er in der ungläubigen Welt abſolute Herrſchaft übt, hat er in der chriſtlichen Gemeinde nur noch einen relativen Einfluß, inſofern auch in dieſer ſich noch Stellen finden, die nicht ganz vom Lichte durchdrungen ſind, *ἀκρασία* z. B. (1 Kor. 7, 5), an welche er ſeine Verſuchungen anknüpfen und die Jünger zum Abfall bringen kann (1 Theſſ. 3, 5). Dabei wendet er, ſeinem Weſen entſprechend, allerhand Liſten an (2 Kor. 2, 11. 1 Tim. 3, 6 f.), verſtellt ſich und verwandelt ſich in einen Engel des Lichtes (2 Kor. 11, 14), ſucht die dem Reiche Gottes heilſamen Pläne zu hindern (1 Theſſ. 2, 18: *ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ Σατανᾶς*), und bereitet durch ſeine Engel (2 Kor. 12, 7), die offenbar mit den Dämonen gar nichts zu thun haben, auch den Chriſten innerliche Kämpfe und äußerliche Schmerzen. Indes iſt dieſe Macht eine verhältnismäßig ſo geringe und verſchwindende im Vergleich mit der, welche er außerhalb der Gemeinde übt, daß nur, wer aus der Gemeinde geſtoßen wird (1 Kor. 5, 5) oder von ihr abfällt (1 Tim. 1, 20) den ganzen Schrecken ſeiner Gewalt empfindet. Denn der Teufel iſt den Seinen ein harter Herr. Nicht nur geiſtig zieht er ſie durch Begierden immer tiefer in Verderben und Verdammnis (1 Tim. 6, 9), ſondern auch leiblich plagt und quält er ſie. Und ſo kann es kommen, daß jemand feierlich aus der chriſtlichen Gemeinde ausgeſtoßen und *σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου* wie der Blutſchänder in Korinth, oder Hymenäus und Alexander (1 Tim. 1, 20) dem Satan übergeben, gerade dadurch, daß er nun am Fleiſche leidet und vom Teufel leiblich gequält wird, endlich doch umkehrt und für ſeine Seele am Tage des Herrn Rettung findet (2 Tim. 2, 26). In ſolchen Fällen würde Satan mit ſeinen Plagen zwar das Böſe wollen, aber vermöge der *δύναμις Χριστοῦ*, die auch an den Ausgeſchloſſenen noch fortwirkt, das Gute ſchaffen. Mit jedem Wachſen des Glaubens, mit jeder Ausbreitung des Reiches Chriſti

nach innen und nach außen, wird das Gebiet des Teufels enger, sein Wirken beschränkter, und wenn endlich der Herr wiederkommt, alle Kniee im Himmel und auf Erden und unter der Erde sich Ihm beugen und alle Zungen bekennen, daß Er der Herr ist (Phil. 2, 10), dann ist der Teufel faktisch mit überwunden, er wird zunichte, seine Existenz hört auf gerade so gut wie die des Todes, wenn niemand mehr stirbt (1 Kor. 15, 24 ff.). „Und Gott wird sein alles in allen." Sehr merkwürdig ist, wie bei Paulus der Tod der ἔσχατος ἐχθρὸς heißt und nicht der Teufel. Es erklärt sich aber aus dem Gesagten: der Tod kann eben erst aufhören, wenn auch der Teufel und andere feindliche Mächte (πᾶσα ἀρχή, κ. πᾶσα ἐξουσία κ. δύναμις) vernichtet sind. Der Unterschied dieser Vorstellung von der synoptischen liegt auf der Hand.

Die Pastoralbriefe geben inbezug auf die Anschauung vom Teufel keine eigenartige, von den vorhergenannten abweichende Ansicht, und sind daher die einschlagenden Stellen im vorigen Abschnitt mit citiert worden. Dagegen finden wir im Brief an die Epheser und Kolosser, wohl veranlaßt durch die in diesen Gemeinden herrschenden Geistesströmungen eine eigentümliche Wandlung der Vorstellung. Durch den Fall des Menschen tritt ein Riß ein in der gesamten Geisterwelt (Eph. 1, 10), eine Zerteilung der Menschheit selbst in verschiedene Geschlechter und Völker, wie Juden und Heiden (Eph. 2, 14), und eine Feindschaft wider Gott (Eph. 2, 16). Die Heiden, fern von dem wahren Gott und geistig tot in ihren Sünden, stehen unter der Herrschaft (Eph. 2, 2) des ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας. Daß damit der Teufel gemeint ist, unterliegt keinem Zweifel. Aber nicht ist, wie de Wette und andere Ausleger meinen, der Teufel bezeichnet als Oberhaupt der verschiedenen Gewalten, die in der Luft herrschen, so daß ἐξουσία kollektiv für ἐξουσίαι stände. Ein solcher kollektivischer Gebrauch widerspricht den übrigen Stellen. Sondern die Luft ist sein Gebiet (vgl. Luk. 23, 7), und er ist zugleich Beherrscher des in den Ungläubigen wirkenden Welt- und Zeitgeistes. Er steht nicht über (wenigstens ist davon in diesen

Briefen nichts gesagt), sondern neben anderen *ἀρχαί*, *ἐξουσίαι* und *κοσμοκράτορες* (Eph. 6, 12), deren Gebiet auch, da sie gleichfalls abgefallen, *τὸ σκότος τοῦ αἰῶνος τούτου* ist, aber nicht die Luft. Insofern sie die gleichen finsteren Zwecke verfolgen wie Satan, sind sie seine Bundesgenossen, gegen die Christus auch anzukämpfen; uns Menschen aber droht die größere Gefahr vom Teufel und seinen *μεθόδειαι* (Eph. 6, 11), insofern wir gleichsam in seiner Domäne, dem *ἀήρ*, wohnen. Wenn ihm die Herrschaft im Gebiete der Luft zugewiesen wird, so wird damit nicht etwa sein Wohnsitz hierher verlegt. Der Teufel haust wie alle übrigen guten und bösen Geistermächte *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* (vgl. Eph. 3, 10), d. h. in den überirdischen Räumen. Es giebt nach paulinischer Anschauung nur (Phil. 2, 10) *ἐπουράνιοι*, *ἐπίγειοι* und *καταχθόνιοι* und nicht etwa noch eine vierte Klasse der *ἀέριοι*. Wenn Beliar im Test. XII patr. *τὸ ἀέριον πνεῦμα* genannt wird, so beweist das nur, daß der Verfasser jenes Buches diese paulinische Stelle nicht richtig interpretiert hat. Christi Werk ist nach diesen beiden Briefen die Wiederherstellung der geschwundenen Harmonie in der Schöpfung. Nachdem Er, in welchem die Fülle der Gottheit wohnt (Kol. 2, 9), der Erstgeborene aller Kreaturen, durch den alle Dinge geschaffen (Eph. 3, 9. Kol. 1, 15 f.), als die Zeit erfüllet auf Erden erschien, da hat Er durch Seinen Tod die Schuld der Menschheit ans Kreuz geheftet, die Menschen mit Gott versöhnt (Kol. 2, 14) und Friede unter ihnen selbst gemacht (Eph. 2, 14), aber auch Frieden zwischen ihnen und den guten himmlischen Geistern und zwischen diesen und Gott (Kol. 1, 20), so daß Er nun das Haupt ist über alles, und sein Geist das All durchdringt (Eph. 1, 23; 4, 15). Errettet aus der *ἐξουσία τοῦ σκότους* (Kol. 1, 13), angethan mit der neuen Lebenskraft und dem Geiste Christi sind die Gläubigen sowohl aus dem Judentum als aus dem Heidentum nun ausgerüstet gegen *τὰ βέλη τοῦ πονεροῦ τὰ πεπυρωμένα* (Eph. 6, 16), aber auch gegen die übrigen finsteren Gewalten, die *πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* (Eph. 6, 12). Da nun die Gemeinde das bestimmte, gottgesetzte Ziel hat, das *πλήρωμα* dessen zu sein, der alles in allem erfüllt (Eph. 1, 23), und alles, was

Kinder heißt im Himmel und auf Erden, in sich zu beschließen (3, 15), so sind in dem Augenblicke, wo diese Gemeinde durch Christus gegründet wird, bereits die finsteren Mächte prinzipiell überwunden, im Triumphe öffentlich als gebundene Feinde von dem siegreichen Christus aufgeführt (Kol. 2, 15: *ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς κ. τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν ἐν παῤῥησίᾳ, θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ.*). Weitere neue Kämpfe des Herrn gegen den Satan sind darnach nicht erforderlich. Je weiter Gottes Weltplan gemäß die Bekehrung der Menschheit fortschreitet, desto mehr schwindet auch der letzte Schatten der Macht der bösen Geister. Mit der Finsternis hören sie selbst auf.

In all diesen Briefen wird der Einfluß Satans allmählich hinsiechend, absterbend gedacht und besondere neue heftige Kämpfe des wiederkehrenden Christus gegen ihn nicht erwähnt. Auch die Andeutung im Römerbriefe 16, 20: „*Θεὸς συντρίψει τὸν Σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας ἡμῶν ἐν τάχει*“, weist nicht mit Notwendigkeit auf solche hin. Dagegen finden wir 2 Thess. 2, 9 eine dem Ende der Welt und der Wiederkunft des Herrn vorausgehende mächtige Erhebung des Teufels, welcher den *ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας* mit Lügenwundern und -kräften ausrüstet zum großen Kampfe wider alles Göttliche. Durch seine Parusie vernichtet der Heiland den *ἄνομος* und damit auch die *ἐνέργεια τοῦ Σατανᾶ*, über dessen Endschicksal ausdrücklich wenigstens bei Paulus nichts gesagt wird. Wir haben hier im 2. Thess.-Brief eine Vorstellung, welche an die apokalyptische erinnert, zu der wir uns jetzt wenden.

In der Offenbarung Johannis erscheint Satan zunächst, ähnlich wie im Buche Hiob, im Himmel wohnend und das Volk Gottes vor dem Herrn verklagend Tag und Nacht (12, 10). Hier wird zugleich die Verführung des ersten Menschen durch den Teufel noch deutlicher als bei Paulus ausgesprochen, insofern er (12, 9 u. 20, 10) heißt: *ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην.* Als Christus in der Welt erscheint, sucht der Teufel, der hier symbolisch als Drache mit 7 Köpfen und 10 Hörnern dargestellt wird und gleich bei seinem Auftreten seine verderbliche Macht dadurch dokumentiert, daß er ein Drittel der Sterne zur

Erde reißt [1]) (12, 4), sogleich Ihn zu verschlingen. Es gelingt ihm jedoch nicht. Im Gegenteil, Christus wird hinaufgerettet zum Throne Gottes (12, 5) und kraft seines Opfertodes und der Macht seines Evangeliums (12, 11: *διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου κ. διὰ τοῦ λόγου τῆς μαρτυρίας*) wird nun der Teufel mit seinen Engeln aus dem bisherigen Wohnsitze, dem Himmel, hinausgestoßen. Dies wird bildlich dargestellt als ein Kampf und Sieg des alten Vertreters des Gottesvolkes, des Engels Michael (Dan. 10, 13) gegen den Satan (12, 7). Letzterer auf die Erde geworfen, schnaubt nun mit großem Zorn und wissend, daß er wenig Zeit hat (12, 12), gegen die Gemeinde des Herrn, die er gänzlich zu verderben sucht (12, 15), aber auch, da er seiner Natur nach nicht anders als quälen und verderben kann, wider alle die Land- und Meerbewohner. Zu seinen gottfeindlichen Zwecken rüstet er die Weltmacht aus, das Tier mit den 7 Köpfen, den 10 Hörnern und den 10 Diademen darauf, einem Pardel ähnlich, welches unter den heidnischen Kaisern die Menschen zur Vergötterung seiner selbst, also der Weltmacht, verführt. Darinnen liegt schon nach Johannis Vorstellung eine Anbetung des Drachen selbst eingeschlossen (13, 4). Neben dem ersten Tiere erscheint als Werkzeug des Teufels das zweite mit den 2 Hörnern, dem Lamm ähnlich in der Erscheinung, aber redend wie der Drache (13, 11), — die falsche Prophetie und Weisheit der Heiden mit ihren Lügenwundern (16, 13; 19, 20; 20, 10). Durch sie verführt Satan die Menschen zu wüstem, schwelgerischen Sinnentaumel im üppigen Genuß der Güter dieser Welt (Kap. 17 u. 18), zugleich aber auch zur heftigen Feindschaft wider die ganz anders gesinnte Gemeinde des Herrn. Zur Strafe treten die furchtbaren Gerichte Gottes ein (Kap. 6—9). Abgesehen von diesen beiden dämonischen Mächten, der heidnischen Weltherrschaft und Pseudoprophetie, werden Dämonen in der Offenbarung

---

[1]) Daß an dieser Stelle ein Abfall der Engel angedeutet werden soll, wie Weiß in seiner „Biblischen Theologie" meint, erscheint mir zweifelhaft. Es soll wohl nur die Zerstörungswut Satans charakterisiert werden und ist dabei, wie 6, 13; 8, 12 an wirkliche Sterne zu denken. Sonst müßte man annehmen, daß bis zur Erhöhung Christi Satan selbst im Himmel, seine Engel dagegen auf Erden existiert hätten.

nur beiläufig erwähnt, einmal 9, 20, wo die Götter der Heiden diesen Namen führen, und dann 18, 2 wo ganz nach der Analogie von Jesaja die zerstörte als Babel bezeichnete Welthauptstadt genannt wird ein *κατοικητήριον τῶν δαιμόνων καὶ φυλακὴ παντὸς πνεύματος ἀκαθάρτου καὶ φυλακή παντὸς ὀρνίου ἀκαθάρτου κ. μεμισημένου*, endlich 16, 14, wo Satan vor dem Entscheidungskampfe noch 3 besondere unreine Geister, Fröschen gleich, aussendet (die Zeitbeziehung ist hier nicht festzustellen), um die Könige auf Erden und den Weltkreis zum Streite zu rufen. Über die Christen haben die Dämonen keine Macht, sondern gegen sie bedient sich der Teufel feindseliger Juden und Heiden, um sie ins Gefängnis zu werfen (2, 10), sie zu töten (2, 13), oder sie durch falsche gnostische Philosophie (2, 20. 24 Balaam und die Nikolaiten, Jesabel und die *βάθη τοῦ Σατανᾶ*) in Irrtum und Abfall zu verführen. Was durch solche Menschen geschieht, wird ohne weiteres dem Satan selbst als Urheber zugeschrieben. Daher heißt Smyrna mit seinen blasphemischen Juden (2, 9) eine Synagoge des Satans und Pergamos mit seinen Christen verfolgenden Heiden ein *θρόνος* des Satans, *ὅπου κατοικεῖ* (2, 13). Ströme von Blut der Heiligen des Herrn werden vergossen nach dem Vorbilde des Lammes, das erwürgt wurde (6, 9; 11, 7; 16, 6; 19, 24). Dann aber und zwar in nicht zu langer Zeit, nachdem über die ungläubige Welt die Zornesschalen Gottes ausgegossen sind, kommt Christus selbst mit dem himmlischen Heere (19, 11 ff.), besiegt in großem Streite den Teufel und seinen Anhang (19, 20) und gründet ein tausendjähriges Friedensreich auf Erden in der geliebten Stadt (20, 4. 9), an welchem die vom Tode erweckten Gläubigen Anteil haben. Das Schicksal der Besiegten ist ein verschiedenes. Die gottlosen Menschen innerhalb des christlichen Gebietes sind tot und vorläufig im Hades, die beiden Tiere werden sofort in den feurigen Schwefelsee geworfen (19, 20), von wo es kein Entrinnen giebt. Der Teufel aber wird mit Ketten gebunden und in die Abyssos versenkt (20, 1 ff.). Unter der Abyssos ist, wenn man an 9, 1 *τὸ φρέαρ τῆς ἀβύσσου* denkt, oder an 9, 11, wo der Engel Abadon darüber gesetzt wird, oder wenn man 11, 7 und 17, 8, wo das erste Tier daraus aufsteigt, mit 13, 1 ver-

gleicht, wo dasselbe aus dem Meere kommt, jedenfalls die grauenvolle, dunkle Meerestiefe, in welcher kein Leben gedeiht, verstanden. Nachdem tausend Jahre vorüber, wird der Satan noch einmal frei und führt die fernliegenden Heiden, Gog und Magog, gegen die heilige Stadt zum letzten Streite (20, 8). Aber das Feuer Gottes verzehrt seine Streiter und nun wird ihr Anführer (20, 10) auch in den Schwefelsee geworfen. Das Weltgericht schließt sich an. Alle Toten stehen auf und die Ungläubigen, deren Namen nicht im Buche des Lebens erfunden, samt dem *θάνατος* und dem Hades selbst, welche also ähnlich wie das Tier und der falsche Prophet als Werkzeuge Satans angesehen werden, gehen zu ihm in den Schwefelsee zur ewigen Qual. Mag man von diesen Visionen des Johannes immerhin das Symbolische und Bildliche abziehen, übrig bleibt der Unterschied in der Anschauung, daß, während bei den Synoptikern sowohl als bei Paulus der Sieg über den Satan bereits durch das irdische Wirken des Heilandes definitiv und für immer in der Vergangenheit entschieden ist, der Apokalyptiker zwar auch eine prinzipielle Überwindung des Teufels, insofern derselbe durch den erhöhten Christus aus dem Himmel gestoßen wird, annimmt, die größte Machtentfaltung des Bösen und die heftigsten Kämpfe gegen denselben auf Erden aber noch in der Zukunft erwartet.

In dem Evangelium sowohl als in den Briefen des Johannes ist der Teufel die Personifikation aller Mächte, welche den im Heilande enthaltenen und von Ihm in der Welt entfalteten Gotteskräften entgegenstehen. Ist Christus Leben, Liebe, Licht, Wahrheit und Gerechtigkeit von Anfang, so ist der Teufel von Anfang der Menschenmörder und Hasser (I, 3, 12. 15), der Lügner (8, 44; I, 2, 22 ff.), der Bösewicht (17, 15) *ὁ πονηρὸς*, der nicht anders kann als sündigen (I, 3, 8: *ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει*). Wie er zu diesem Wesen gekommen ist, wird nicht gesagt, es wird einfach vorausgesetzt, denn 8, 44 *ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν* kann nicht heißen: „er ist einmal nicht bestanden in der Wahrheit und so zu Falle gekommen“, sondern: „er steht nicht in der Wahrheit“, weil sie seiner Natur fremd. Daß Johannes dies nicht dualistisch vorgestellt wissen will (Hilgen-

feld), folgt daraus, daß er dem Teufel aus seinem Wesen einen sittlichen Vorwurf macht, was bei einer Art Geist wie Ahriman ganz unzulässig wäre. Vermöge der, natürlich vom Teufel veranlaßten Sünde und der damit eingetretenen Finsternis liegt die ganze Welt im argen (*ἐν τῷ πονερῷ* I, 5, 19), ihr Wesen ist die Vergänglichkeit (I, 2, 17), und Satan selbst ist *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* (14, 30). Jeder, der bewußt die Sünde thut (I, 3, 10), der Wahrheit widerspricht (8, 44), haßt und tötet wie Kain (I, 3, 12), ist ihm wesensverwandt, zeigt sich damit als sein Kind. Andere Geister, deren sich der Teufel als seiner Werkzeuge bedient außer den Menschengeistern selbst, werden in diesen Schriften des Johannes nicht erwähnt. *Δαιμόνια* wie bei den Synoptikern wirkend, oder auch im Sinne des Paulus oder der Apokalypse die heidnischen Götter benutzend, finden sich nicht. Zwar wird Jesu öfter von seinen Feinden vorgeworfen: „*δαιμόνιον ἔχεις*“ (7, 20; 8, 42 f.; 8, 52), und zur Erklärung hinzugefügt 10, 24: *μαίνεται*. Es ist das eine Bezeichnung für Wahnsinn. Daraus darf aber noch nicht ohne weiteres auf die Annahme der Existenz von Dämonen geschlossen werden, gerade so wenig als der gebildete Araber, wenn er den Wahnsinnigen مَجنون „von einem Dschin besessen“, oder der gebildete Grieche, wenn er ihn *δαιμονιζόμενος* (10, 21) nennt, deswegen schon die wirkliche Existenz solcher Dschins und Dämonen zugeben würden.

Nachdem das ewige Wort Fleisch geworden und in Christo die Herrlichkeit und die Lebenskräfte Gottes in dieser Welt erschienen sind, nehmen die Menschen, welche dem Zuge des Vaters in ihrem Gewissen folgen, im Glauben sein göttlich Wesen in sich auf, sie werden Gottes Kinder (1, 12; I, 5, 19). Der neuen Natur nach, die sie in sich tragen, sind sie nicht mehr *ἐκ τοῦ κόσμου τούτου* (15, 19), haben innerlich den *πονερὸς* schon überwunden (I, 2, 13), und zeigen es dadurch, daß sie wenigstens bewußt nicht sündigen (I, 3, 10), daß sie sich bewahren und der Böse ihnen nichts anhaben kann (I, 5, 18). So beginnt mit der Erscheinung Christi eine *κρίσις*, eine großartige Scheidung in der Welt. Die Kinder des Lichtes sammeln sich um den Gottessohn, lösen sich

völlig aus dem Zuſammenhange mit dem Böſen und kommen zur vollen δόξα Gottes. Die weitere Weltgeſchichte ſeit Chriſtus iſt alſo zugleich das Weltgericht. Jedoch nicht ſo, daß eine endliche Entſcheidung, der Sieg des Guten, erſt dann völlig hervorträte, wenn die Weltgeſchichte abgelaufen und jeder perſönlich zu Chriſtus Stellung hat nehmen können (I, 4, 3). Nein, die Entſcheidung i ſt ſchon eingetreten, gleichſam im perſönlichen Kampfe des Herrn mit dem Teufel. Als die Todesſtunde des Herrn naht, wird ſchon der große, ewige Urteilsſpruch Gottes gefällt: νῦν κρίσις ἐστὶ τοῦ κόσμου τούτου (12, 31). Der Teufel fährt, nachdem Judas Iſchariοth den Biſſen beim Abendmahl genommen, in dieſen (13, 27), wird damit gleichſam auch Menſch, und tritt perſönlich Jeſu gegenüber (14, 30 ἔρχεται ὁ ἄρχων etc.). Es gelingt ihm, Jeſus töten zu laſſen, und da des Todes Reich ſein Gebiet, ſo meint er, den Lebensquell dauernd verſchloſſen und den Sieg davongetragen zu haben. Allein Chriſtus giebt ſein Leben nicht beſiegt, ſondern freiwillig aus Gehorſam gegen ſeines Vaters Willen (10, 17 f.), um der Welt die Größe ſeiner Liebe zu beweiſen (15, 13; I, 3, 16). Das Leben, das der Gottesſohn in den Tod giebt, ſtrömet aus in die gefallene Todeswelt und macht ſie lebendig. So wird der Tod gerade der Weg ſeiner Verklärung (17, 1) und der Rettung der Welt. Seinem urſprünglichen Weſen nach kann der Herr nicht im Tode bleiben. In ſeiner Auferſtehung wird klar, daß der Fürſt dieſer ſündigen und vergänglichen Welt keinen Rechtsanſpruch an ihn zu machen hat (ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν 14, 30), der Teufel wird vor dem Gerichte Gottes abgewieſen (12, 31 ἐκβληθήσεται ἔξω), und bei der Sündloſigkeit des Herrn, ſeiner δικαιοσύνη konnte es nicht anders ſein, ſie enthielt ſchon im Prinzip das Gericht Satans (16, 11). Erhöht zum Vater zieht nun der Heiland alles ihm Verwandte zu ſich (12, 32), ſendet den Seinen auf Erden den heiligen Geiſt, der ſeine Werke weiterführt (14, 24), vertritt ſie aber auch perſönlich beim Vater und iſt dort die Verſöhnung für ihre Sünden und die Sünden der ganzen Welt (I, 2, 1 f.; I, 4, 10). Wenn ſein Werk vollendet, alles, was aus Gott iſt, auch wieder den Weg zu Gott zurückgefunden hat, ſo iſt die Welt damit gerettet und ſelig (3, 17). Was dann etwa noch

ungläubig, unbekehrt übrig bleibt wie der Teufel selbst, ist so wesenlos, so im Tode, daß es einer besonderen Vernichtung desselben gar nicht mehr bedarf. Eine solche wird daher ebenso wenig wie ein Endgericht bei Johannes erwähnt. Der Teufel erscheint, mit einem Worte, als das beherrschende kosmische Prinzip des gegenwärtigen Weltzustandes und muß vergehen wie dieser, sobald zum ewigen Leben gekommen sind alle, die Christo gegeben vom Vater (17, 2).

Über die noch übrigen Schriften des Neuen Testaments kann ich schneller fortgehen, da sie zu wenige Angaben über Satan enthalten, um daraus ein genaueres Bild desselben zu geben. Jak. 4, 7 *ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν* und 2, 19 *δαιμόνια πιστεύουσι καὶ φρίσσουσι* scheint, besonders nach der letzteren Stelle zu schließen, die synoptische Vorstellung zu teilen. Im ersten Petrusbriefe wird der Teufel nur 5, 8 erwähnt als der *ἀντίδικος* der Christen, der als brüllender Löwe herumgeht, sie zu verschlingen. Im Hebräerbriefe (2, 14) findet sich die merkwürdige Stelle: *Χριστὸς κεκοινώνηκε σαρκὸς καὶ αἵματος, ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τουτέστι τὸν διάβολον.* Ich kann mit Hofmann (Schriftbeweis I, 400) darin nicht ohne weiteres finden, daß der Teufel der Urheber des Todes sei. Er ist der Machthaber darüber, wie nach der späteren jüdischen Lehre Samael (Spr. 16, 14). Er benutzte seiner alttestamentlichen Verklägerrolle gemäß den Tod, um den Menschen vor das Gericht zu bringen, welches sich dem Tode anschließt (9, 27) und danach, wenn er verurteilt ist, in seine qualvolle Gewalt (10, 27). Da der Herr durch seinen Tod seine Jünger von jeder Furcht des Todes und des Gerichtes befreit hat, so schwindet für sie auch jede Macht und die Bedeutung des Teufels gleichsam als „Nachrichters Gottes".

Im Judas- und zweiten Petrusbriefe endlich, welche sich im Anschauungskreise der apokalyptischen Schriften bewegen, tritt noch eine besondere Klasse von bösen Engeln auf, die nach Gen. 6 aus sinnlichen Gelüsten gefallen, von Gott mit Ketten der Finsternis im Tartarus bewahrt werden zum großen Gerichtstage (Jud. 6. 2 Petr. 2, 4). Daraus ist vermutlich die spätere

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die Worte Jesu „Wer nicht mit mir ist, ist wider mich“ und „Wer nicht wider uns (euch) ist, ist für uns (euch)“.

(Matth. 12, 30. Mark. 9, 40. Luk. 11, 23; 9, 50.)

Von

Dr. J. Köstlin.

Mit schneidendem Ernst und Eifer hat Jesus das Wort gesprochen: „Wer nicht für mich ist, der ist wider mich; wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut.“ Er spricht so nach dem Zusammenhang der Stelle Matth. 12 und Luk. 11, als der Gewaltige, der das Reich der Finsternis zu zerstören und Gottes Reich aufzurichten gekommen ist und soeben seine Macht und seinen Sieg über die Fürsten der Finsternis offenbar gemacht hat. Ihm gegenüber, der mit diesem Charakter und Beruf auftritt, ist Entscheidung für oder wider von jedem gefordert; Gleichgültigkeit gegen seine Sache und Person ist Abweisung der ihm zukommenden Ansprüche, ist Feindschaft gegen ihn. Und nicht minder muß die Gemeinschaft mit ihm auch Gemeinschaft des Wirkens sein. Wer nicht mit ihm sammelt fürs Gottesreich, wirkt auch durch die Gleichgültigkeit, die er hiermit zeigt, im entgegengesetzten Sinne: er zerstreut.

Dagegen dämpfte Jesus den Eifer seiner Jünger mit jenem anderen Worte (Mark. 9 und Luk. 9): „Wer nicht wider uns ist, ist für uns“ (bei Lukas: wider euch — für euch). Und doch

war auch ihr Eifer ein Eifern in seiner eigenen Sache. Jener Mann, dem sie das Wirken mittelst des Namens ihres Meisters verwehrten, hatte nicht bloß an sie, die Jünger, sich nicht angeschlossen und gegen die Gemeinschaft mit ihnen sich insoweit gleichgültig gezeigt, sondern war auch in die Begleitung ihres Meisters nicht eingetreten.

Immer wieder drängt sich die Frage auf, wie doch die beiden Aussprüche zu einander sich verhalten und nach Jesu Sinn vereinigt sein sollen. Immer wird sich auch im Leben und Verhalten der Christen ein charakteristischer Unterschied zeigen zwischen solchen, welche mehr das eine oder mehr das andere Wort des Herrn zur Richtschnur für ihr Urteil machen. Von der einen Seite erhebt sich dann gegen die andere der Vorwurf zu laxer Grundsätze, einer falschen Weitherzigkeit, ja einer Gleichgültigkeit, die schon zur Feindschaft werde; von dieser Seite gegen jene der Vorwurf eines unduldsamen Zelotismus, der den wahren Sinn des Meisters verkenne und seiner tragenden, hoffenden und duldenden Liebe zuwiderhandle.

Faßt man nun von Anfang an die Worte mit einander zusammen, so lassen sie sich freilich in ein logisches Verhältnis bringen, das ganz widerspruchslos und regelrecht sich darstellt. Es ist dann ein einfaches Dilemma: bei jedem, der mit Jesus in Berührung kommt, muß entweder A oder B statthaben, entweder das Mit-ihm- und Für-ihn-sein, oder das Wider-ihn-sein, während ein drittes, die Neutralität, ausgeschlossen bleibt. Da muß also mit logischer Konsequenz nicht bloß, wenn A negiert wird, B gesetzt, sondern auch umgekehrt, wenn B negiert wird, A gesetzt werden. Wenn von allen, von welchen das Nicht-mit-ihm-sein gilt, gesagt werden muß, daß sie wider ihn seien, so kann von denen, von welchen dies nicht gesagt werden kann, das Nicht-mit-ihm-sein eben nicht gelten. Aber eine solche logische Auseinandersetzung führt uns hier noch nicht zum Ziele. Nehmen wir jeden der beiden Aussprüche für sich, so wie jeder für sich und ohne Bezugnahme auf den anderen in der evangelischen Geschichte uns vorgetragen wird, so scheint gerade eine einfache, unbefangene Betrachtung ihres bestimmten Sinnes und ihrer praktischen Absicht

auf einen Widerspruch zu führen. Denn der erste Ausspruch fordert ja offenbar ein Mit-Jesu-sein in dem Sinne, daß man es positiv und direkt mit ihm halte und ebenso auch schon in jene Gemeinschaft des Wirkens mit ihm trete. Hören wir ihn dagegen ein ander Mal sagen: „Wer nicht wider uns ist, ist für uns“, so scheint er hier damit sich zu begnügen, daß man nur nicht direkt wider ihn auftrete. Wir wissen, wie überall, wo sein Wort verkündigt und sein Werk betrieben wird, zwischen den offenen Anhängern und offenen Widersachern eine Menge von Menschen sich bewegt, die der schweren Entscheidung am liebsten sich entziehen, Neutralität beobachten, die schwierigen Fragen am liebsten ganz von sich fern halten möchten. Der erste Ausspruch weist diese unstreitig den Gegnern zu. Nach dem zweiten könnte es scheinen, als ob sie zu denen, welche „für uns“ sind, zu rechnen wären.

Wir haben über unseren Gegenstand, der einer besonderen Erörterung wahrlich bedarf und wert ist, eine Abhandlung von Elwert aus dem Jahr 1836 [1]) und eine von Ullmann aus dem Jahr 1851 [2]); diese legt mit der ihrem Verfasser eigenen Umsicht und Klarheit die Sache auseinander, hat indessen doch meines Erachtens den Hauptpunkt nicht richtig getroffen. Unter den Kommentatoren hat Stier in seinen „Reden Jesu“ [3]) die Frage eingehend besprochen; doch gilt von ihm ebenso und noch mehr, was ich gegen Ullmanns Abhandlung bemerkt habe. Die neuesten Erklärer äußern sich nur sehr kurz oder gar nicht darüber: Weiß (Das Markusevangelium [1872]) mit ein paar kurzen, wohl richtigen, jedoch unserer Aufgabe nicht genügenden Bemerkungen zu Markus; Hofmann (Die h. Schrift N. T.s VIII, 1; Lukasevangelium) mit einer kurzen Bemerkung zu Luk. 11; Keil (Kommentar zu Markus und Lukas) bemerkt zu Mark. 9: durch 9, 40

---

[1]) „Studien der Württemberg. Geistlichkeit“, Bd. IX, H. 1.

[2]) „Deutsche Zeitschr. für christl. Wissenschaft und christl. Leben“ 1851, Nr. 3. 4.

[3]) Wo er mit Grund sich darüber beschwert, von Ullmann ignoriert worden zu sein.

werde der Satz Matth. 12, 30 nicht für ungültig erklärt, sondern nur als auf den vorliegenden Fall nicht anwendbar betrachtet; warum aber derselbe hier nicht angewandt werden sollte, läßt er im dunkeln.

Dem ersten Ausspruche nun müssen wir jedenfalls sein ganzes Gewicht und seine volle Bedeutung jenem Zusammenhange gemäß, in welchem er steht, belassen. Viele haben das Wort: „Wer nicht mit mir ist, ist wider mich" als eine sprichwörtliche Rede bezeichnet, welche Jesus seinerseits aufnehme, um sie auf seine eigene Stellung anzuwenden. Und von hier aus ist man dann auch auf eine ganz andere Erklärung als die unsrige gekommen (vgl. de Wette): wer nicht für einen sei, sei wider einen; und so wolle Jesus sagen, sei er ja gewiß nicht für den Satan, also vielmehr wider ihn, und nicht, wie die Pharisäer ihm vorwürfen, selbst mit Satans Hilfe wirksam. Diese auch von allen vorhin genannten Theologen verworfene Auffassung durfte zwar nicht unerwähnt bleiben, bedarf aber keiner ausführlichen Widerlegung. Das „mir" und „mich" kann hier nicht auf einmal in anderem Sinne gebraucht sein, als in den unmittelbar vorangehenden und nachfolgenden Sätzen, wo Jesus einfach von sich selbst redet. Und nach der vorangegangenen starken Aussage über den siegreichen, zerstörenden Kampf, welchen er wider den Satan führe, kann Jesus sein feindliches Verhältnis zu demselben nicht erst noch daraus folgern, daß er nicht mit ihm sei. Übrigens ist auch die weiter verbreitete Meinung, daß Jesu Wort ursprünglich ein Sprichwort sei, ganz unhaltbar. Was es enthält, können ja nicht etwa Menschen im allgemeinen von sich sagen, sondern immer nur solche bestimmte Persönlichkeiten, die wenigstens in einem gewissen Kreis und auf einem gewissen Gebiet Anspruch darauf zu machen haben, daß man für sie sich entscheide und ihrer Autorität sich ergebe. Wer dergleichen für sich in Anspruch nimmt, mag dann auch in ähnlichen Ausdrücken von sich reden; sprichwörtlich kann darum die Rede doch nicht heißen, und der Satz, daß man entweder für oder wider einen sein müsse, hätte als allgemeine Aussage keinen Sinn. Weiter führen uns auch z. B. die Stellen aus Sueton und Cicero nicht, die Ull-

mann als Belege für die sprichwörtliche Redeweise vorführt; es handelt sich in ihnen um bestimmte politische Konflikte, wo das eine Parteihaupt eine direkte Entscheidung für sich forderte, das andere schon die neutral sich Verhaltenden als ihm günstig ansehen wollte.

Einfach von sich selbst also redet Jesus, indem er von sich sagt: „Wer nicht mit mir ist u. s. w.“ Und da brauchen wir vollends nicht erst eine Deutung zu widerlegen, die ihn auch hiermit wieder Beziehung auf den Satan nehmen, nämlich jetzt erst noch sagen lassen will, daß dieser nicht mit ihm und somit wider ihn sei.

Es ist vielmehr sicher seine menschliche Umgebung, von der er schlechthin fordert, daß sie mit ihm es halte, um nicht wider ihn zu sein.

Wie das Wort in diesem Sinne oder eben als solche Forderung an seine vorangegangenen Worte sich anschließe, habe ich schon oben bemerkt. Man hat demselben bestimmtere Beziehung zu einzelnen seiner Umgebung oder Zeitgenossen geben wollen, die ihm dem Zusammenhang nach besonderen Anlaß zu dieser Erklärung und Mahnung dargeboten hätten. Für unsere Hauptfrage hätte dies wenig zu bedeuten, da der Ausspruch doch immer zugleich eine allgemeine Forderung und Folgerung in sich schließen würde, die nur jenen speziell vorgehalten wäre. Ich glaube indessen, die spezielle Beziehung überhaupt abweisen zu müssen. Sicher falsch ist die Beziehung auf die vorher von Jesus erwähnten jüdischen Exorcisten, wenn sie gleich Erklärer wie Schleiermacher und Neander für sich anführen kann. Denn nur nebenbei hat Jesus vorher zur Widerlegung der Pharisäer auf diese hingewiesen, hat dann ohne weitere Rücksicht auf sie fortgefahren, von seinem Wirken gegen den Satan zu reden und hatte gar keinen Anlaß, jetzt wieder auf sie zurückzukommen, noch hätte er den Zuhörern zumuten können, ein solches Zurückkommen auf dieselben zu verstehen. Nur das erscheint fraglich, ob er nicht auch mit dem Wort über die, welche nicht mit ihm seien, speziell auf die Pharisäer zielt, gegen deren Lästerung jene ganze Streitrede Jesu und namentlich auch wieder der unmittelbar folgende Teil derselben sich

richtet (vgl. Meyer, Weiß). Aber die gegenwärtige Stellung der Pharisäer zu ihm konnte er mit dem Wort „wer nicht mit mir ist“ unmöglich bezeichnen. Denn eben jene Lästerungen zeigen uns ja, daß man damals von ihnen in keiner Weise hätte denken können, sie seien bloß nicht mit ihm, und daß er hiergegen zu sagen gehabt hätte, sie seien eben hiermit schon wider ihn, sondern daß sie bereits so direkt, offen und feindselig als möglich ihm entgegenstanden. Und auch eine Aussage darüber können wir in den Worten nicht finden, wie sie in diese ihre gegenwärtige Feindschaft gegen ihn hineingeraten seien, nämlich infolge davon, daß sie zwar anfangs noch nicht offen feindselig, aber doch gleichgültig und ablehnend sich gegen ihn verhalten hätten. Denn weder der Ort, welchen unser Ausspruch in jener lebhaften Steitrede Jesu über sein gegenwärtiges Wirken und die gegenwärtigen Lästerungen einnimmt, noch der einfache Wortlaut desselben lassen hier eine Erklärung darüber vermuten, wie es bei den jetzt Lästernden vorhergegangen sei. Und überdies haben wir auch kein Recht zu der Annahme, daß diese wirklich anfangs noch auf eine scheinbar nur kalte und neutrale Stellung Jesu sich beschränkt hätten. So weit wir sehen, sind vielmehr die Pharisäer, wenn sie einmal von Jesu Lehre und Wirksamkeit Kenntnis nahmen, ihrer Masse nach auch schon entschieden wider ihn gewesen. Wir fassen also den gewaltigen Ausspruch Jesu als allgemeine Aussage, Forderung, Mahnung und Warnung, welche derjenige thut, der als Bekämpfer und Überwinder des Fürsten der Finsternis und als Bringer des Gottesreiches sich ausgewiesen hat. Und er hatte ja auch, als er so sprach, gar nicht bloß jene Pharisäer vor sich, sondern um ihn und sie war noch die große Menge geschart, welche seine Wunderthat gesehen und unter dem Eindruck derselben schwankend und bedenklich gefragt hatte, ob denn dieser doch Davids Sohn sei (Matth. 12, 23). Doch seine allgemeine Bedeutung würde der Ausspruch, wie gesagt, jedenfalls behalten, auch wenn er die von uns abgewiesene besondere Tendenz gehabt haben sollte. Er fordert, daß jeder mit seiner Person und Stellung positiv an ihn sich anschließe, jeder auch an seiner Wirksamkeit, seinem Sammeln fürs Gottesreich, sich mit beteilige. Die erste Hälfte des Ausspruches

gilt, wie Hofmann sagt, dem Verhältnis zu seiner Person, die zweite dem Verhältnis zu seinem Werke.

Wie hat dann aber Jesus bei einer anderen Gelegenheit jenes andere Wort sprechen können? Wie hat er mit jenem Menschen, der zwar seines Namens zum Teufelaustreiben sich bediente, aber nicht wie seine Jünger ihm nachfolgte, sich dennoch so weit zufrieden geben können, um von ihm zu sagen: „Er ist für uns“?

Manche, unter den bedeutenderen Theologen namentlich Stier, suchen die Hebung der Schwierigkeit darin, daß Jesus gar nicht gesagt habe „wider uns“ und „für uns“, sondern „wider euch“ und „für euch“. Denn dies sei die richtige Lesart. Jesus wolle und müsse hier dem vorschnellen Aburteilen seiner Jünger gegenüber eben die Gemeinschaft mit ihm selbst von der Gemeinschaft mit ihnen scheiden. Er lasse sie wissen, daß das Mit-ihm-sein sich nicht immer als ein sichtbares Mit-ihm-sein darstellen müsse (Stier). Man macht dann von diesem Worte Jesu in der Gegenwart die praktische Anwendung auf die Vertreter des katholischen oder eines anderen äußeren so und so gestalteten Kirchentums, welche von der Stellung zu diesem ihrem eigenen kirchlichen Gemeinschaftskreis das Verhältnis zu Christus selbst abhängig machen wollen.

Aber nur bei Lukas ist die Lesart ὑμῶν gesichert. Im Markusevangelium müssen wir an der Lesart ἡμῶν festhalten (vgl. Tischendorf und die textkritische Bemerkung bei Weiß), und gerade das Markusevangelium giebt die Rede auch vollständiger und läßt dem Ausspruch, der uns hier beschäftigt, Worte, die wesentlich zu seiner Erklärung dienen müssen, vorangehen. Auch nach dem ganzen Zusammenhang unseres Ausspruches konnte es nicht die Absicht Jesu sein, bloß über die notwendige oder nicht notwendige Zugehörigkeit zum äußeren Gemeinschaftskreis seiner Jünger sich zu äußern. Denn der Teufelbeschwörer hat nach Markus und nach Lukas es nicht bloß unterlassen, diesem Jüngerkreis sich anzuschließen, sondern ist offenbar auch Jesu selbst äußerlich so fern geblieben, daß dieser hiervon in seiner Äußerung nicht absehen konnte. Bei Markus redet Jesus in den Worten, welche

unserem Ausspruch unmittelbar vorhergehen, gerade von dem Verhalten eines solchen Wunderthäters zu ihm selbst: niemand, der eine Krafthat übe in seinem Namen, könne gleich darauf wider ihn übel reden; so fährt er fort: „wer nicht wider uns ist, ist für uns“, und hat hiermit das begründet, daß die Jünger jenem Manne seine Wirksamkeit nicht niederlegen sollten. Endlich reiht sich hieran bei Markus noch das Wort: „Denn wer euch tränkt mit einem Becher Wassers als solche, die Christo zugehören, der wird seines Lohnes nicht verlustig gehen“. Wie hoch schon jenes Nicht-zuwider-sein gewürdigt werden müsse, begründet hier Jesus mit dem hohen Werte, welchen auch schon die geringste seinen Jüngern erwiesene Wohlthat habe. Man sieht, wie ihm so diese Jünger überall eben als die Seinigen in Betracht kommen. Und von diesem ihrem Verhältnis zu ihm selbst hat er ja auch im Lukasevangelium genug geredet. Auf keinen Fall kann nach dem allen sein Hauptgedanke hier der sein, daß sie die Beziehung zu ihnen selbst und die Beziehung zu ihm, ihrem Meister, auseinanderhalten sollten. Überdies bliebe bei jener Auffassung auch das ganz im unklaren, warum oder wiefern diejenigen, welche jenem bestimmten Jüngerkreis nur nicht feindselig entgegentreten, dann eben für diesen bestimmten Kreis oder ihm günstig sein sollten, während doch „euch“ das zweite Mal den nämlichen bestimmten Sinn wie das erste Mal haben müßte. Von jenem Teufelaustreiber ließe sich wohl sagen, daß er für die Jesu und seinen Jüngern gemeinsame Sache, nicht aber daß er für die Sache ihres äußeren Gemeinschaftskreises war, und gleiches müßte von allen den Fällen gelten, auf welche man den Ausspruch praktisch hat anwenden wollen. Es ist also dem Zusammenhang und Anlaß der Rede völlig angemessen, wenn Jesus bei Markus in dem „uns“ sich mit seinen Jüngern zusammenfaßt; und auch bei Lukas dürfen wir das „euch“ nicht bloß von den Jüngern für sich und in ihrer Gemeinschaft mit einander verstehen, sondern müssen es vielmehr auf sie als solche beziehen, die eben seine Jünger und Vertreter seiner Sache waren.

Man hat ferner einen wesentlichen Unterschied zwischen den beiden Aussprüchen und Fällen, mit denen wir zu thun haben,

darin gefunden, daß es sich beim zweiten Mal nur um ein äußeres Thun und Verhalten gehandelt habe, beim ersten Mal um die innere, persönliche Stellung zu Jesu und seiner Sache. Ein äußeres Verhalten und Wirken müsse, wenn es nur nicht ein Entgegenwirken gegen diese Sache sei, schon als günstig für sie angesehen werden. Jeder aber müsse innerlich sich positiv für sie entscheiden, um nicht schon durch Gleichgültigkeit und vermeintliche Neutralität ihr entfremdet und feindlich zu werden (vgl. Elwert und auch Ullmann). Aber der erste Ausspruch geht ja doch in seiner zweiten Hälfte, mit dem Wort vom Sammeln und Zerstreuen, deutlich auch aufs äußere Handeln, während Ullmann inbezug hierauf in Künstelei hineingerät. So bliebe doch für das Verhältnis dieser Worte zu denen unseres zweiten Ausspruches die Schwierigkeit bestehen. Und auch bei diesem zweiten Ausspruch werden wir, obgleich der Zusammenhang uns hier allerdings auf ein äußeres Thun hinführt, darum doch kein Recht haben, die Bezugnahme auf eine zum Handeln gehörige innere Richtung und Gesinnung geradezu auszuschließen. Die Präpositionen μετά und ὑπέρ, deren verschiedene Bedeutung Ullmann genau zu bestimmen sich bemüht hat, geben dafür keine Entscheidung. Denn μετά kann an und für sich die volle innere Gemeinschaft oder auch ein bloßes Zusammenhalten für gewisse Zwecke und möglicherweise eine ganz äußerliche Verbindung bezeichnen. Anderseits wird ὑπέρ gebraucht, wenn etwas nur überhaupt zugunsten oder zum Vorteil und Besten eines anderen dient; es kann aber auch ausdrücken, daß einer geflissentlich zum Besten des anderen thätig und in seiner ganzen Gesinnung ihm günstig ist. Es verhält sich insofern mit diesen griechischen Worten ganz wie mit unseren deutschen „mit“ und „für“.

Man könnte endlich den scheinbaren Widerspruch dadurch lösen, daß Jesus das erste Mal den Grundsatz aufgestellt habe, nach welchem er selbst und Gott, der Herzenskündiger, die Menschen mit Bezug auf ihr ganzes persönliches Verhalten zu ihm beurteile, und nach welchem auch sie in ihrem eigenen Inneren sich beurteilen müßten, im zweiten Fall aber nur seinen Jüngern eine Weisung geben wolle für ihr eigenes Urteil über das Verhalten anderer zu

ihnen, während sie in das Innere dieser anderen nicht blicken könnten. Man hat hiermit wohl den Punkt getroffen, der für die Betrachtung des zweiten Falles und die Würdigung des zweiten Ausspruches vor allem wichtig ist. Aber sollte denn ein Grundsatz, nach welchem Gott über den Menschen urteilt und die Menschen sich selbst zu beurteilen haben, nicht auch für das Urteil der Jünger über andere in Betracht kommen? Und lautet denn unser erster Ausspruch nicht so allgemein, daß er auch hierfür seine Bedeutung behalten muß? Auf keinen Fall reicht jene Unterscheidung für sich schon zur Erklärung hin.

Ein Urteil hatten die Jünger über jenen Mann (Mark. 9. Luk. 9) gefällt. Weil er ihrer Gemeinschaft nicht beitreten wollte, sprachen sie ihm die Befugnis ab, im Namen und damit in der Kraft ihres Meisters zu wirken. Sie meinten, jener habe in Wahrheit mit diesem nichts zu schaffen. Jesus belehrt sie darüber, wie sie vielmehr über jenen und über das Verhältnis desselben zu ihnen und zu ihm hätten urteilen sollen, und giebt ihnen über die Beurteilung des Verhältnisses anderer zu ihnen und ihm noch allgemeinere Belehrung in seiner Aussage über die, welche nicht wider ihn seien. Zu beachten aber ist hierbei nun vor allem, daß er sie auf eine äußere Kundgebung vonseiten dessen, über den sie urteilen sollten, zu verweisen hatte; auch so weit sie über die innere Stellung eines anderen ein Urteil sich bilden durften und mußten, konnten sie es ja als Menschen doch nur auf Grund irgendeiner Offenbarung der Gesinnung und Richtung im äußeren Thun und Verhalten. Das Thun jenes Mannes hält ihnen Jesus vor. Und als analog seinem Thun und Verhalten müssen wir dann auch das Verhalten aller derer verstehen, von welchen Jesus in der weiteren und allgemeineren Aussage redet: ihre Stellung, in welcher sie nicht wider Jesum und seine Jünger sind und darum als diesen günstig betrachtet werden müssen, muß jedenfalls derjenigen Stellung, die bei jenem Manne sich kundgab, irgendwie gleichartig sein.

Eine Krafthat nun, eine Dämonenaustreibung hat jener in Jesu Namen verübt. Und er hat es mit Erfolg gethan. Er hat

also wirklich gläubig und mit gläubiger Energie der Gotteskraft vertraut, die er in diesem Jesus sich offenbaren sah. Er hat den Namen desselben nicht bloß als äußerliche Zauberformel für seine Zwecke gebrauchen und mißbrauchen wollen, wie die Söhne des Skeuas (Apg. 19, 13 ff.), an welche Stier und Keil mit Recht im Gegensatz gegen ihn erinnern. So hat, wie Meyer und nach ihm Keil sagt, das Wort und Wirken Jesu auch in ihm selbst eine Kraft erweckt, die Wunder that. Wir müssen diese Kraft mit dem Charisma der praktischen Glaubensenergie zusammenstellen, von welcher namentlich Paulus 1 Kor. 12 und 13 redet. Auch ein Bekenntnis zu Jesus als dem Gottesgesandten, als dem rechten Träger der den Satan überwältigenden Gotteskräfte und wohl als den Messias und Bringer des Gottesreiches lag in seinem Wirken. Dennoch mußte fraglich erscheinen, wie man seine eigentliche Stellung zu Jesu Sache zu betrachten habe, und das Urteil der Jünger darüber hat für uns nichts Befremdliches. Wenn er es verschmähte, in ihre Gemeinschaft und ebenso, wie sie, in die Nachfolge des Meisters einzutreten, so konnte man vermuten, daß er zwar jener besonderen Kraft, die er bei ihm fand, sich freute, daß es ihm aber nicht oder doch nur weniger darum zu thun war, durch ihn im eigenen geistigen Leben, in der religiösen Erkenntnis und in der inneren Zubereitung für das Reich Gottes weiter gefördert zu werden. Sogar gegen die Lauterkeit und Uneigennützigkeit der Motive, mit welchen er die ihm zuteil gewordene Kraft gebrauchte, konnte sich ein Verdacht regen, so wenig die Jünger darüber etwas äußern oder wir sonst Grund zu der Annahme haben, daß der Verdacht berechtigt gewesen wäre. Seine Auffassung von Jesu Person und von dem Reich, das dieser verkündigte, mußte jedenfalls, so lang er ihm nicht auch äußerlich näher trat, noch sehr unvollkommen bleiben.

Da entscheidet Jesus, daß der Mann nicht wider ihn und die Jünger sei, und erklärt, daß er demnach für sie sei. Eben in seinem Verhalten hat dies, daß er nicht wider ihn sei, klar genug sich herausgestellt. Denn es ist, wie Jesus sagt, nicht möglich, daß derjenige, den sie so in seiner Kraft wirken sahen, gleich darauf wider ihn rede, ihn lästere. Man mag bei dieser Unmöglichkeit

an die zwingende innere Konsequenz denken, indem ein solcher durch böse Reden gegen ihn ja sein eigenes Thun und seinen eigenen Charakter aufs schwerste treffen müßte; und ferner zugleich daran, daß ein solcher auch seiner Umgebung gegenüber, vor deren Augen er den Namen Jesu durch sein Thun verherrlicht hatte, sich in seinem Urteil über Jesus gebunden fühlen mußte. Gewiß aber dürfen wir noch weiter gehen: das Wort und Wirken Jesu, das ihn zu solchem Glauben hingerissen und zu solchem eigenen Wirken in Energie des Glaubens befähigt hatte, muß ihm auch im Herzen und Gewissen einen tiefen, gewaltigen und bindenden Eindruck zurückgelassen haben. Und Jesus fährt fort; speziell mit Bezug auf ihn fügt er den weiteren Satz „wer nicht wider uns ꝛc.“ bei: speziell ihn sollen die Jünger als einen gelten lassen, der für sie sei. Wir können wohl von jener Thätigkeit selbst, neben der ihm ein Reden gegen Jesus unmöglich sein mußte, sagen, daß sie mit ihrer Berufung auf Jesus und mit ihrem Erfolg ja bereits ein positives Zeugnis für Jesus als den Herrn und Christ gewesen sei, die Blicke vieler auf ihn habe lenken müssen, ja manche ihm und der Jüngergemeinschaft habe zuführen können. Jesus weist indessen mit jener nachfolgenden allgemeinen Aussage: „wer nicht wider uns ist ꝛc.“ nicht einmal bestimmter auf dieses Positive hin, sondern will schon daraus, daß einer nicht gegen ihn reden könne und nicht gegen seine Sache sei, gefolgert haben, daß man ihn als einen Dafür-seienden betrachten müsse. Und gewiß rechtfertigte sich auch dies in dem wirklichen und innerlich begründeten Verlauf der Dinge. Denn unter der großen Erregung, zu welcher Jesu Offenbarung damals überall im Volke führte, und den finsteren Mächten gegenüber, welche zu den ärgsten Lästerungen gegen ihn fortschritten und die Menge in ihrem Sinn bearbeiteten und fortrissen, mußte überall schon das für ein seiner Sache günstiges Verhalten und für ein wirksames Zeugnis zu ihren Gunsten gelten, wenn einer zu keiner Rede gegen seine Sache sich bringen ließ, vielmehr zeigte, daß es ihm innerlich unmöglich wäre. Bei dem Worte „er ist für uns“ denken wir so zunächst an ein äußeres Verhalten, das thatsächlich der Sache günstig ist. Aber wie jene innere Unmöglichkeit uns auf Eindrücke im Inneren jenes Mannes

zurückverwies, so ist gewiß bei ihm, schon wenn er in jener negativen Weise sich der Sache günstig erwies, auch zugleich ein inneres Interesse für sie vorauszusetzen; und so weit irgendeinmal ein Keim wirklichen Glaubens an den Herrn und des Interesses für ihn im Inneren eines Menschen Wurzel gefaßt hat, wird derselbe gerade dadurch wachsen und erstarken, daß er den Einflüssen einer dieser Sache feindseligen Umgebung gegenüber sich zu behaupten hat und wirklich behauptet. So sollten die Jünger ihr Urteil über jenen Mann und seinesgleichen sich bilden. So entsprach es nicht bloß den Anforderungen der Liebe, welche das Beste hofft, und nicht bloß dem Vorteil ihrer Sache, die auch von der Thätigkeit eines solchen Mannes Förderung erwarten durfte, sondern auch dem Wesen der Verhältnisse, um die es sich handelte.

Von einem Widerspruch gegen das erste große Wort, Matth. 12 und Luk. 11, kann hiernach nicht mehr die Rede sein. Mit denjenigen Gleichgültigen, welche Jesu Wort von sich abweisen und dann doch noch für Neutrale gelten wollen, hat jener Mann nichts zu schaffen. Die Jünger konnten aus den obenbezeichneten Gründen noch zweifeln, ob er „mit“ Jesus sei; und wenn sie das Recht gehabt hätten, dies wirklich zu verneinen, so hätte freilich für ihn das Wort Jesu Platz greifen müssen, daß derselbe wider ihn sei. Aber die Kundgebungen, die sie vor sich hatten, gaben ihnen das Recht hierzu doch nicht, während sie durch dieselben vielmehr dessen gewiß werden mußten, daß er jedenfalls nicht wider ihre Sache sei. Da lag dann das Dilemma doch so vor, wie wir es oben in logischer Erörterung bezeichnet haben. Wagten sie nicht direkt zu sagen, daß der Mann mit Jesu sei, so sollten sie doch daraus, daß er nicht wider ihn sei, erkennen, sie dürften ihm das Mit-Jesu-sein nicht absprechen, obgleich er nicht in derselben Weise wie sie sich an ihn hielt. Wir kommen hierbei wieder darauf zurück, daß das „mit mir“ im ersten und das „für uns“ im zweiten Ausspruch einen wesentlichen Unterschied nicht in sich schließt; nur von einem, der in gewissem Sinn auch „mit“ Jesus war, konnte das „für uns“ ausgesagt werden.

Man hat bei jenem Manne auch an den Ausspruch Jesu gegen diejenigen erinnert, welche in seinem Namen Teufel aus-

treiben und andere große Thaten vollbringen, und welche er dennoch am Tage des Gerichtes als Übelthäter, die er nie gekannt habe, von sich weisen werde. In der That kann ja jene praktische und thatkräftige Energie des Glaubens an Christi Namen und die von ihm ausgehende Gotteskraft auch bei Menschen vorkommen und noch fort bestehen, die mit ihrem sittlich-religiösen Lebensmittelpunkt sich ihm nicht wahrhaft ergeben und dann gerade auch mit den von ihm her empfangenen Charismen vielmehr dem Dienste des Fleisches und der Selbstsucht sich zugewandt haben. Wie viele haben auch inmitten der christlichen Gemeinden mit besonderen Geistesgaben und kräftigem Zeugnis von Christus gewirkt und dadurch wirklich in den Seelen ihrer Mitmenschen Siege über den Fürsten der Finsternis erzielt, während sie selbst in ihrer eigenen Gesinnung und Richtung diesem zur Beute wurden. Keineswegs jedoch kann jener Mann solchen gleichartig gewesen sein. Wäre er ein *ἐργαζόμενος τὴν ἀνομίαν* (Matth. 7, 23) gewesen, so hätte Jesus nicht verneint, daß derselbe wider ihn oder seine Sache sei. Hätte dieser doch mit seinem Treiben zu dem schlimmsten der „Ärgernisse“ gehört, vor welchen Jesus die Seinen warnt und welche seine Sache direkt und aufs schwerste schädigten.

Beispiele, auf welche trotz aller Verschiedenheit der Fälle doch der Ausspruch Jesu über jenen Mann Anwendung finden muß, bieten sich jederzeit in der Geschichte der Christenheit dar. Überall waltet da natürlich der Unterschied ob, daß von einem Anschluß an die äußere persönliche Nachfolge Christi überhaupt nicht mehr die Rede sein kann. Wohl aber haben wir an Menschen zu denken, welche, zu einem gewissen Wirken in seiner Kraft angeregt und befähigt, vielmehr ihre eigenen Wege gehen, als einen Anschluß an die äußerlich bestehenden christlichen Gemeinschaften und Kirchen suchen, und welche, so eifrig sie nach gewissen Seiten hin christlich wirken, doch nach manchen Beziehungen der christlichen Erkenntnis hin noch sehr an Einseitigkeit und Unvollkonmenheit leiden mögen. Ihr Wirken besteht nicht mehr in einem Austreiben von Dämonen; aber es dringt möglicherweise schon mächtiger und tiefer als dieses in das Haus des Starken ein und raubt ihm Haushalt (Matth. 12, 29). Wie manche in der alten Heidenwelt, an welche die

Botschaft von Christus kam und vor welcher die Früchte und Kräfte seines Geistes offenbar wurden, mögen, als ihnen über die Finsternis und das jämmerliche Elend des Heidentums die Augen aufgingen, für ein Wirken hiergegen schon vertrauensvoll, kräftig und erfolgreich nach den Kräften und Waffen, die dort sich ihnen darboten, gegriffen haben, während doch ihr Christentum noch ein sehr mangelhaftes war und während sie aus mancherlei Gründen sich in die äußerlichen kirchlichen Verbindungen wenig zu finden vermochten. Giebt es nicht in der Gegenwart ähnliche Streiter gegen die dämonischen Mächte der Gottlosigkeit, Unsittlichkeit, Fleischlichkeit? Bedürfen nicht wir, wenn wir mit vollstem Rechte das Leben und Wirken in kirchlicher Gemeinschaft und eine wohlausgestattete, durchgebildete und ausgeprägte Glaubenserkenntnis hoch schätzen, zugleich der ernstesten Mahnung, jene recht zu würdigen, die ja doch nicht wider uns sind? Vielleicht erfordert schon das, daß sie nicht wider uns sind, der Umgebung gegenüber, aus der sie sich emporgerungen haben und auf die sie nun heilsam wirken möchten, bei ihnen mehr wahrhafte und selbstverleugnende Hingabe an das von ihnen erkannte Gute, als wir selbst uns beimessen dürften. Und bei jener Umgebung, die in ihnen selbständige, von der inneren Macht des Christentums ergriffene Charaktere erkennen muß, mögen sie mehr ausrichten als mancher redliche und ihnen an allseitiger christlicher Bildung überlegene Vertreter christlicher Gemeinschaften, der mehr als sie durch menschliche Einflüsse und menschliche Gemeinschaftswirkungen und Festsetzungen bestimmt erscheinen wird.

Das Wort Jesu „wer nicht wider uns ist“ führt nun mit diesem allgemeinen Ausdruck, wie wir schon bemerkten, noch über den Fall, um welchen es in der Textgeschichte sich handelt, und über die ihm zunächst verwandten Beispiele hinaus. Aber alle die Fälle, die unter ihn gehören, müssen doch ihre Gleichartigkeit mit jenen haben. Auch diese allgemeine Aussage bezieht sich auf Fälle, welche Jüngern Jesu zum Urteil über andere Anlaß geben, und auf ein äußeres Verhalten, worauf dieses Urteil sich gründen muß. Und hauptsächlich zu beachten bleibt für das allgemeine Wort „wer nicht wider uns ist“ eben dasjenige Moment, auf

welches wir bei jenem Manne aufmerksam machten. Man darf, meine ich, das Wort auch hier nicht etwa auf alle die Fälle ausdehnen, wo man ein Zuwidersein gegen des Herrn Sache noch nicht gerade offen wahrnimmt; sondern auf diejenigen bezieht es sich, wo man mit Bestimmtheit wenigstens so viel wahrnimmt, daß wirklich ein Zuwidersein nicht statthabe. Hinausgehen aber dürfen wir nun in dieser Hinsicht über Fälle, wo einer, wie der Mann unseres Textes, dies schon durch positives Wirken kundgiebt und fernerhin sicher erwarten läßt, auch zu Fällen, wo einer dergleichen noch nicht für sich aufzuweisen hat, aber doch von den Kundgebungen einer Feindschaft gegen das Christentum, die ihn mit ihren Einflüssen, Versuchungen und Forderungen umgiebt und fortreißen möchte, sich sichtlich fern hält und, wenn auch zunächst nur stillschweigend, ihnen gegenüber fest bleibt. Je kritischer die Zeiten sind und je höher die Fluten der Bewegung und des Kampfes gehen, um so mehr darf ja da auch schon, wie in den zuvor besprochenen Fällen, auf einen mächtigen und tief und treu festgehaltenen Eindruck der christlichen Wahrheit bei solchen Persönlichkeiten geschlossen und von diesem ihrem zunächst noch stummen Zeugnis ein der christlichen Sache günstiger, kräftiger Eindruck auf andere erhofft werden. Wir erinnern daran, welche Wirkung es haben mußte, wenn in den Zeiten der Christenverfolgungen gewichtige Männer es wagten, dem wilden Geschrei der Menge in tiefem sittlich-religiösem Ernst eine Zustimmung ihrerseits zu verweigern. Entsprechendes kann überall vorkommen, wo ein offener Haß gegen das Christentum überhaupt oder ein Widerstreit gegen bestimmte Grundsätze und Forderungen desselben zu einer Macht in der Zeit überhaupt oder in gewissen Gemeinschaftskreisen geworden ist.

Es verhält sich demnach doch keineswegs so, daß jener ganzen Menge, welche man etwa die nur gegen das Christentum Gleichgültigen oder Neutralen nennen möchte, durch den zweiten Ausspruch Jesu ein Freibrief oder gar eine Ehrenerklärung erteilt würde. Auch der zweite Ausspruch will keinen, an den die christliche Offenbarung herantritt, jenes Dilemma „entweder — oder“ ersparen oder gar die Kalten und Gleichgültigen schon denen, welche für die christliche Sache seien, zurechnen. Vielmehr gehören diejenigen, welche

im Sinne des Ausspruches nicht wider die Sache sind, in der That und Wahrheit jener Menge nicht mehr an. Dagegen wird auf einen großen Teil derselben in Wahrheit schon direkt der erste Ausspruch Jesu anzuwenden sein, daß sie nicht für ihn seien und somit wider ihn, und nur zu oft werden Jünger Jesu befugt sein, so auch schon über sie zu urteilen. Denn wie bei jenen offenbar wird, daß sie jedenfalls nicht Widersacher sind und sein können, so kann ja anderseits bei vielen schon in der Art, wie sie des Herrn Ansprüche an sie abweisen, die ihm innerlich entgegengesetzte, unempfängliche und wider ihn aufgebrachte Gesinnung offenbar werden, die sich erst nur für Gleichgültigkeit ausgeben mag, dann aber zu unverhohlener Feindschaft werden muß. Sehr viele freilich mögen ihre Gesinnung noch gar nicht so kund gethan haben, daß ein Christ in seinem Urteil sie schon denen, welche gegen, oder denen, welche für seine Sache seien, zuteilen könnte. Und manche unter ihnen mögen auch innerlich noch nicht so weit sich entschieden haben. Über diese muß dann der Christ sich auch noch gewissenhaft jedes Urteils enthalten. Und für die zuletzt erwähnten gilt auch das Dilemma überhaupt insoweit noch nicht, als das Wort von Christus, seiner Wahrheit und seinem Heil ihrem Inneren noch nicht so klar und kräftig nahe gebracht worden ist, um die bestimmte Entscheidung wach zu rufen. Immer aber bleibt dies die Aufgabe und notwendige Wirkung dieser Offenbarung, indem ihre Strahlen ins Herz und Gewissen dringen. Kundgeben mag sich dann der ungünstige Erfolg bei manchen zunächst nur darin, daß sie der Sache des Herrn ihre Teilnahme versagen und auch nicht einmal zu der Erwartung berechtigen, sie seien wenigstens nicht wider ihn; in ihrer Entwickelung wird sich herausstellen, daß sie allerdings wider ihn sind. Kundgeben mag sich der günstige Erfolg bei manchen schon von Anfang an in einem, so weit wir sehen, vollen Anschluß an den Herrn und zugleich an einen äußeren christlichen Gemeinschaftskreis, in welchem sie gemeinsam für ihn arbeiten und sich selbst weiter fördern wollen. Aber nicht bloß sie, sondern alle, welche in dem bezeichneten Sinne nicht wider ihre Sache sind, muß unser Urteil zu denen stellen, welche für die Sache des Herrn und hiermit auch für die seiner Jünger seien. Wahren sie nur

jenen Keim in ihrem Inneren — und eben auch eine gerechte und liebevolle Behandlung vonseiten der christlichen Mitbrüder soll hierzu beitragen —, so wird die gleiche innere Notwendigkeit bald genug auch ihr Sein für Christus und mit ihm offenbar werden lassen.

So hat der Christ beim Urteil über andere jenen zweiten Ausspruch neben dem ersten anzuwenden, ohne einen Konflikt zwischen beiden fürchten zu müssen: weisen doch beide in Einheit mit einander auf die eine große Entscheidung zurück. Für die direkte Prüfung des Innern aber, die er bei sich und eben nur bei sich vorzunehmen befähigt und berufen ist, soll er freilich immer direkt die volle auf Hingabe an Christus gehende Forderung sich vorhalten und hiernach über sich selbst vor allem jenem ersten Spruche gemäß richten.

2.

Eine Episode aus dem Kampfe der Flacianer mit den Melanchthonianern*).

Von

G. Kawerau,
Pfarrer in Klemzig.

Am 9. November 1551 hatte Kurfürst Moritz seinen Einzug in Magdeburg gehalten; nach heldenmütiger Gegenwehr hatte die treue Verfechterin des Luthertums, die letzte Vertreterin des einst so stolzen „Schmalkaldischen Bundes", unter möglichst günstigen Bedingungen kapituliert, und die seit länger als einem Jahre von

*) Hauptquelle für nachfolgende Mitteilungen bilden die handschriftlichen Aufzeichnungen in Cod. 220 der Leipziger Ratsbibliothek, Bl. 24b—38, betitelt: „Actio Fabricij in conciliandis Theologis Magdeburgensib: et Vitebergensibus."

der Außenwelt abgeschnittene Stadt hatte ihre Thore geöffnet. Es war nicht nur die tapfere Bürgerschaft in ihren Mauern, die sich Achtung und Bewunderung erworben hatte; es hatte sich auch eine Theologenschar in ihr zusammengefunden gehabt, deren Name in vieler Munde war um des Mutes und der Bekenntnistreue willen, die sie in schwerer Zeit mit Wort und Schrift bekundet hatten. Es waren meist „exules Christi“, denen Magdeburg in den Wirren und Verfolgungsnöten des Interims eine Zufluchtsstätte geboten hatte, und die nun durch ihre Bekenntnisschriften, durch ihre Zeugnisse gegen Papst und Interim, gegen Interimisten und Adiaphoristen, dieser Stadt den Ehrennamen „unseres Herrgotts Kanzlei“ erworben hatten. Da waren beisammen gewesen der Naumburger Erbischof Nikolaus von Amsdorf und der ehemalige Lektor der hebräischen Sprache an der Wittenberger Hochschule Matthias Flacius; hierher waren geflüchtet Nikolaus Gallus, der aus seiner Regensburger Gemeinde vertriebene Zeuge der Wahrheit [1]), und der nirgends Ruhe findende Prediger und Poet Erasmus Alberus. Diese waren die Führer und Vorkämpfer gewesen. Aber es war auch eine tapfere Schar gewesen, die sich an sie angeschlossen und in ihre Zeugnisse mit eingestimmt hatte: der ehemalige Wittenberger Diakonus (jetzt Diakonus an St. Ulrich) Albert Christianus, die Prediger Woltersdorf und Johannes Baumgarten und noch etliche andere. Diesem vollstimmigen und zugleich völlig einstimmigen Chorus evangelischer Männer war es zu danken gewesen, daß das Interim in ganz Norddeutschland wirkungslos geblieben war: ihre schonungslose Kritik hatte es gerichtet, ihr unablässiger Appell an das evangelische Gewissen hatte gewirkt, daß auch da, wo es in irgendwelcher abgeblaßten Form nominell eingeführt worden war, es doch nirgend zu mehr als zu einer traurigen Scheinexistenz hatte gelangen können. Freilich hatte ihr Kampf zugleich in die lutherische Kirche Nord-

---

1) Diese drei Männer, Amsdorf, Gallus und Flacius, hatten noch dicht vor der Kapitulation, am 28. Oktbr. 1551, folgendes, scharf gegen Melanchthon polemisierendes Schriftchen ausgehen lassen: „Deren zu Magde-/ burgk, so widder die Adiaphora/ geschrieben haben, jhres vorigen schrei-/ bens beschlus, auff der Adiaphoristen/ beschüldigung vnnd lesterung . . .“

deutschlands den ersten großen Riß gebracht: die schonungslose und oft auch pietätlose Kritik, mit welcher das ängstlich vermittelnde Verfahren der Wittenberger, Leipziger und Dresdener Theologen von ihnen ans Licht gezogen und gebrandmarkt worden war, hatte die Theologenschaft wie die Gemeinden in zwei große Parteilager geschieden, deren Wiedervereinigung schon durch den Ton, den die Magdeburger in ihrer Polemik angeschlagen hatten, in weite Ferne gerückt zu sein schien.

Und doch, als nun Magdeburg sich ergeben, als seine Theologen nach langer Absperrung von der Außenwelt wieder frei geworden waren, da schien wohl manchem, der den Frieden und das Gedeihen der evangelischen Kirche auf dem Herzen trug, der geeignete Zeitpunkt gekommen, um die verfeindeten und verbissenen Brüder wieder mit einander zu vereinigen. Moritz selbst hatte sich der Stadt Magdeburg, und insbesondere den Theologen darinnen, die ihn doch laut genug als Abtrünnigen und Verräter gescholten hatten, außerordentlich sanftmütig und versöhnlich bewiesen. Der kaiserlichen Instruktion zuwider hatte er durch eine kühne Interpretation die tapfere Stadt von der kaiserlicherseits geforderten Annahme des Interims gänzlich dispensiert; der Predigerschaft hatte er zwar durch seine Räte wegen der beleidigenden Reden, die sie gegen ihn geführt hatten, Vorhaltungen machen lassen, aber von jeder Bestrafung Abstand genommen. Flacius und Gallus hatten ausdrücklich Freiheit und Sicherheit in den Landen des Kurfürsten zugesichert erhalten. Nur Alberus hatte sich wieder einmal auf die Wanderschaft begeben müssen; er war aus der Stadt verwiesen worden, er hatte es aber auch in seinen Schriften und Spottgedichten „zu grob gemacht, daß es billig kein Bauer leiden sollte“ [1]). Der Anlaß zum Streite, das leidige Interim, war faktisch in kaum nennenswerter Weise noch in Kraft; der von den Magdeburgern in trübem Prophetentone angekündigte Verfall der evangelischen Lehre und des evangelischen Kultus war, wie sie sich jetzt überzeugen

[1]) Vgl. Hoffmann, Gesch. der Stadt Magdeburg (1847) II, 306. Sleidanus, De statu religionis comment. Argentor. (1561), fol. 425. Preger, M. Flacius I, 107. — Über die litterar. Thätigkeit der Belagerten vgl. Hülße, Magdeb. Gesch., Bl. XV (1880), S. 29 f.

konnten, trotz jener „Adiaphora", in die man im Leipziger Interim gewilligt hatte, thatsächlich nicht erfolgt. Auf den Kanzeln und Kathedern in Wittenberg und Leipzig herrschte nicht der Papst, sondern das Evangelium. War nicht die Veränderung, die in den politischen Verhältnissen Deutschlands sich anbahnte, ein Wink, daß die Evangelischen unter einander wieder Fühlung und Zusammenschluß suchen sollten? So konnte es in der That scheinen, und ein Versuch ist denn auch gemacht worden, das Getrennte zu vereinigen, ein Versuch, der merkwürdigerweise gänzlich in Vergessenheit gekommen zu sein scheint [1]).

Der Mann, der die schwierige und undankbare Aufgabe, den Vergleich anzubahnen, auf sich nahm, schien in mehrfacher Beziehung durchaus dazu geeignet zu sein. Es war Dr. Theodor Fabricius, damals Pfarrer an St. Nikolai und Superintendent in Zerbst [2]). Er gehörte zu den im Feuer der Trübsal bewährten Theologen; er war ein Mann, dem das Zeugnis christlicher Reife und Erfahrung in seltener Weise zur Seite stand. Im Kampfe gegen die Papisten war er bewährt erfunden: hatte er doch in Köln einst als treuer Freund den evangelischen Märtyrern Klarenbach und Fliesteden unerschrocken zur Seite gestanden, selber dort um des Evangelii willen sieben Wochen im Gefängnis gesessen und den Zeugentod nicht gefürchtet. Und nicht weniger war er im

1) Man findet denselben weder in den Melanchthon- noch in den Flaciusbiographieen erwähnt; und auch der Mann, der damals die Vermittlerrolle übernommen hatte, schweigt in seiner Autobiographie gänzlich davon.

2) Über denselben vgl. seine Autobiographie, welche handschriftlich in der Bibliothek des Herzogl. Gymnasiums (Francisceum) in Zerbst vorhanden ist; dieselbe wurde (nicht ganz vollständig) abgedruckt in der Bibliotheca Brenensis Class. IV, Fasc. I, und daraus 1842 in einem Gratulationsprogramm der Zerbster Geistlichkeit (durch W. Schubert). Cornelius, De fontibus . . sedit. monaster. (Münster 1850), p. 10 sq. Ferner vgl. Lib. Decanorum ed. Förstem, p. 33. Burkhardt, Luthers Briefwechsel, S. 447. Corp. Ref. VIII, 527. 531—535. Sleidan, lib. X (Ausgabe Argentorati 1561), fol. 159. Hase, Reich der Wiedertäufer, S. 53. Theolog. Arbeiten des rhein. Pred.-Vereins IV (1880), 140. Auch Spieker, A. Musculus (1858), S. 320 berichtet über ihn, nennt ihn nur irrtümlich Theod. Franciscus. Herzog, Real-Enc. (2. Aufl.) VIII, 27. Bindseil, Epist., p. 356.

Kampfe gegen die Schwärmer erprobt; er war's ja gewesen, der auf Landgraf Philipps Geheiß vier Monate lang in Münster unter den Wiedertäufern ausgehalten hatte, treulich — wenn auch vergeblich — bemüht, sie durch seine Predigten und Besprechungen von ihrer Schwarmgeisterei zu bekehren; der kränkliche Mann hatte sein Leben gering geachtet und unter den wahnwitzigen Haufen das Evangelium unter täglicher Anfechtung und unter unausgesetzten Gefahren gepredigt, bis sie ihn zur Stadt hinausgetrieben hatten. Und er hatte bewiesen, daß er auch vor den Hohen der Erde mit der Wahrheit nicht zurückhalte: sein ehrliches Zeugnis gegen die dunkle Doppelehe Landgraf Philipps hatte ihn nicht nur sein Pfarramt in Allendorf gekostet, es hatte ihn auch in hartes Gefängnis gebracht und dann genötigt, den Wanderstab zu ergreifen und eine Stätte zu suchen, wo man ihn aufnehmen würde. Er war also weder ein Neuling, noch einer jener politischen Theologen, die eine mehr oder weniger dunkle Vergangenheit hinter sich hatten. Er war zu einer Mittlerrolle aber auch um deswillen geeignet, weil er keiner der streitenden Parteien mit Haut und Haaren angehörte, vielmehr mit beiden Teilen mannigfache Berührungspunkte hatte. Er konnte sich mit gleichem Rechte zu den Schülern und Freunden Luthers, wie zu denen Melanchthons zählen. Als Student, wie hernach als Dozent in Wittenberg hatte er beiden Männern sich in Liebe und Verehrung angeschlossen, und beide hatten ihm Vertrauen und Anerkennung bewiesen. Seit Luthers Tode hatte er von dem nahen Zerbst aus freundschaftlichen Verkehr mit Melanchthon und Bugenhagen unterhalten, — aber anderseits war er auch dafür bekannt, daß er sich der Annahme gewisser „Adiaphora" im Kultus in den Interimstagen tapfer widersetzt hatte, ohne den Zorn seines Fürsten zu scheuen [1]), und er konnte sich den Magdeburgern gegenüber darauf berufen, daß er noch früher als sie seine warnende Stimme erhoben und an Melanchthon geschrieben habe, um ihn vor der Annahme irgendwelcher Änderungen zu warnen.

[1]) Offenbar bezieht es sich auf die Tage des Interims, wenn er in seiner Autobiographie erzählt: „In gravem Principis iram incidi, quod quasdam collapsas in ecclesia caeremonias non reciperem"; in dem Abdruck derselben von W. Schubert, Servestae (1842), S. 10.

So erschien er allerdings zu einer Mittlerrolle außerordentlich geeignet. Er maßte sich diese jedoch nicht eigenmächtig an, sondern wurde, wie er sagt, „von christlichen Personen dazu vermocht“. Wir greifen vielleicht nicht fehl, wenn wir diese Persönlichkeiten in der Umgebung des Kurfürsten Moritz suchen. Seine theologischen Anschauungen wie sein christlicher Charakter, machten ihn zur Übernahme dieses Amtes durchaus geneigt, und so begab er sich zunächst — wie es scheint, noch Ende November 1551 — nach Wittenberg, um dort die Stimmung zu sondieren. Er fand bei den dortigen Theologen „geneigten und demütigen Willen“ zu einer Aussöhnung. Darauf schrieb er nach Magdeburg und meldete sich zum 8. Dezember zu einer vertraulichen Besprechung mit der dortigen Geistlichkeit an. Am genannten Tage war er denn auch zur Stelle; des Morgens um 7 Uhr begann die Friedenskonferenz. Sämtliche Prediger waren auf seine Bitte erschienen. (Flacius, der Magdeburg bereits verlassen hatte und in Köthen weilte [1]), war von ihm zu einer besonderen Besprechung nach Barby eingeladen worden.) Fabricius trug den Versammelten vor, wie er gebeten sei, dies Vergleichswerk in die Hand zu nehmen, um „die über den Adiaphoris entstandene Spaltung wieder auf christlichem Wege auszugleichen“. Er erzählte ihnen, daß er in Wittenberg für seine Vorschläge Gehör gefunden; er erinnerte sie an seine eigene Haltung im Interim, die ihnen sympathisch sein mußte, er habe auch heftigen Unwillen ertragen müssen, weil er nicht in Veränderungen habe willigen wollen; er gestand ihnen zu, daß den Wittenbergern die nachdrücklichen Ermahnungen vonseiten der Magdeburger not und nütze gewesen wären. Nach dieser captatio benevolentiae trug er seine Vorschläge vor, die auf folgende vier Vergleichspunkte hinauskamen.

1) Hinfort solle auf beiden Seiten keiner mehr wider den anderen schreiben;

2) beide Teile sollten baldigst persönlich in Zerbst oder an

---

[1]) Die Angabe Pregers (I, 107), Flacius sei nach der Eroberung Magdeburgs noch einige Zeit in dieser Stadt geblieben, ist, wie aus den uns vorliegenden Briefen und Akten hervorgeht, nicht genau.

einem anderen gelegenen Orte zusammenkommen, einander vergeben, was geschehen sei, und wieder gute Freunde werden;

3) solche Vereinigung sollte **nicht** durch eine öffentliche Druckschrift der Welt angekündigt werden;

4) die Wittenberger sollten den Madeburgern angeloben, in der Lehre wider den Papst mit ihnen eins zu sein und ohne ihr Vorwissen keine Veränderung in ihren Kirchen vorzunehmen [1]).

Schließlich teilte er ihnen mit, daß er noch an demselben Abend mit Flacius in Barby zusammenzutreffen gedächte, und bat sie, eben mit Rücksicht auf diese bevorstehende Verhandlung mit dem schwierigsten und gefährlichsten Gegner der Wittenberger, um eine „categorica responsio".

Gallus antwortete im Namen der Magdeburger, die sich schnell einigten. Sie seien einer Vergleichung durchaus nicht abgeneigt, nur dürfe die Sache nicht auf einen bloßen **Scheinvergleich** hinauslaufen. Das sei aber der rechte Weg zu christlicher Einigkeit, „daß der schuldige Teil etwa sich selbst erkennete oder durch Unterredung und ordentliche Erkenntnis aus Gottes Wort überzeugt, Gott die Ehre gäbe und durch ein christliches Bekenntnis das angerichtete Ärgernis etwas wieder ablehnete; ohne das wüßten sie zu keiner wahren Einigkeit zu kommen. Denn der ganzen Kirche würde dadurch nicht geholfen, wenn die Wittenberger zusagten, ohne die Magdeburger keine Veränderung weiter vornehmen zu wollen; sie müßten auch mit ihnen (den Magdeburgern) bekennen, **daß man jetzt auf des Papstes oder des Interims Gebot keine Änderung hätte machen dürfen** [2]). Bei diesem Streite seien noch viele andere außer ihnen beteiligt, die auch in der Sache geschrieben hätten; diese würden damit nicht zufrieden sein, wenn sich die Magdeburger jetzt auf etwas einlassen wollten, was nicht recht wäre, dann möchte der letzte Zank ärger werden denn der erste. Übrigens wollten sie der Sache gerne weiter nach-

[1]) Das war allerdings die denkbar mildeste Form einer Revokation ihres Verhaltens im Leipziger Interim.

[2]) Er begnügt sich also nicht mit einem Versprechen für künftige Zeiten, sondern fordert ein direktes Anerkenntnis, daß man mit der Annahme des Leipziger Interims unrecht gethan habe.

denken; sie würden ihm innerhalb zweier oder dreier Tage melden, was sich etwa noch mit gutem Gewissen thun ließe."

Fabricius vernahm diese Antwort „mit beschwertem Gemüte". Er gab zu bedenken, daß man durch eine Disputation schwerlich zur Einigkeit kommen würde, er erinnerte daran, daß es den Magdeburgern doch schwer fallen möchte, alle einzelnen Anschuldigungen, die sie in ihren Streitschriften gegen die Wittenberger vorgebracht hätten, zu beweisen, „sonderlich wenn sie sollten die rechten originalia auflegen" [1]). Unmöglich würden die Wittenberger ihnen in allen Punkten recht und sich selbst unrecht geben. Er fragte sie, was sie denn noch mehr begehrten, als daß die Wittenberger in der Lehre wider den Papst mit ihnen einig wären und darein willigten, keine Veränderung und keine Vergleichung mit dem Papste vorzunehmen? Würden sie sich gegen eine Vereinigung auf dieser Grundlage sperren, so fiele fortan in diesem Streite das Unrecht auf ihre Seite; es würde auch „ihrer Obrigkeit, einem ehrbaren Rate und Gemeinde entgegen, der ganzen Stadt und sonderlich etlichen Personen unter ihnen ganz gefährlich sein, wie er zum Teil wohl wüßte [2]); bäte derhalben, sich noch einmal kurz zu bedenken und bequemere, schleunige Antwort zu geben". Gallus wollte darauf in längerer Rede replizieren und ihm ausführlich nachweisen, daß die Magdeburger in einer Disputation mit allen ihren Anschuldigungen den Wittenbergern gegenüber wohl würden bestehen können; er aber unterbrach ihn mit dem Bemerken, seine vorige Rede scheine mißverstanden zu sein, er wolle auch nicht aus dieser Besprechung eine Disputation über jene Klagepunkte werden lassen; er bäte sie nur um einen Bescheid darüber, was für Bedingungen sie behufs einer Vergleichung mit den Wittenbergern zu stellen gedächten. Da sie dabei blieben, ihm schriftlichen Bescheid zu geben, er aber wegen seiner Fahrt nach Barby

---

1) Er hob z. B. die Anschuldigung hervor, daß die Wittenberger das sola fide hätten preisgeben wollen; „solches wird im rechten Original nicht befunden". Vgl. hierzu Schmidt, Melanchthon, S. 523.

2) Hier tritt deutlich zutage, daß Fabricius in höherem Auftrage handelte, und daß wir seine Auftraggeber in der Nähe des Kurfürsten zu suchen haben.

die Abfassung dieses Schriftstückes nicht abwarten konnte, so mußte er sich mit dem Versprechen begnügen, daß sie ihm in den nächsten Tagen durch eine Deputation ihre Antwort würden zugehen lassen.

Er fuhr also nach Barby, wo er jedoch Flacius nicht vorfand. Als er am nächsten Tage nach Zerbst zurückkehren wollte, konnte er wegen des Eises die Elbe nicht passieren. Schnell entschlossen fuhr er wieder nach Magdeburg zurück, um die inzwischen wohl formulierte Antwort in Empfang zu nehmen. Die Magdeburger Prediger waren denn auch schon am Nachmittag des gestrigen Tages beisammen gewesen; sie hatten ihre Antwort abgefaßt und hatten die Prediger Woltersdorf [1]) und Christianus zu Überbringern derselben nach Zerbst bestimmt. Nun gab ihm Gallus in Gegenwart zweier anderer Prediger zunächst mündlich Bericht über das Ergebnis ihrer Besprechung, darauf wurde ihm auch die schriftliche Instruktion für die Deputierten eingehändigt. Zu seiner freudigen Überraschung ersah nun der Friedensagent, daß sie sich viel versöhnlicher und entgegenkommender stellten, als es gestern nach den Erklärungen des Gallus den Anschein gehabt. Denn ihr schriftlicher Bescheid lautete:

„. . . . promittimus nos esse jam et fore cum iis [Wittebergensibus] conjunctissimi in posterum, libenterque, quod petitur, venturos ad aliquem locum utrisque commodum ad jungendas dextras societatis de hac disceptatione, ea quidem conditione ac lege, si ipsi vicissim nobis promiserint communique scripto, quo Ecclesiae omnino erit opus, tria haec nobiscum testati fuerint:

1. Nos utrinque retenturos in nostris Ecclesiis Articulos Augustanae Confessionis omnes.

2. Papam habituros pro Antichristo, qualem ex verbo Dei vere declaramus eodemque loco habendos esse Episcopos Papae addictos.

3. Non posse propterea fieri in religione ullas cum Papa vel Episcopis conciliationes [2]).

---

[1]) Pfarrer an St. Jakob.

[2]) Also eine nur indirekt ausgesprochene Verwerfung des Leipziger Interims.

His propositionibus si quid detractum fuerit, committitur abnegatio, defectio et idololatria, pereuntque Ecclesiae, etiamsi interea aliquandiu doctrina Evangelii et administratio Sacramentorum manserit vera . . . . ideo judicamus publicam testificationem harum propositionum ad faciendam piam inter nos concordiam omnino esse necessariam, quam concordiam et optatam unitatem si ex hac causa consecuti non fuerimus, quod Vitebergenses ista noluerint nobiscum confiteri, nos culpa coram Deo et Ecclesia vacabimus . . ."

Man merkt der Sprache und dem Inhalt dieser Erklärung an, daß Flacius nicht mehr an der Spitze der Magdeburger Theologenschaft stand; dazu kam, daß, wie Gallus in einem Briefe an Flacius offen eingesteht, ihnen aus den Reihen der Bürgerschaft und besonders auch der Ratsherren der Wunsch entgegenkam, daß mit dem Ende des Waffenlärmes draußen auch die theologischen Händel zur Beilegung kommen möchten; ja mehr noch, er gesteht ein, daß unter den Theologen selbst nicht mehr volle Einmütigkeit vorhanden war: Einzelne waren des Parteihaders müde geworden und sehnten sich nach Frieden [1]).

Fabricius nahm erfreut ihre Erklärung entgegen, zwar sprach er die Befürchtung aus, daß Art. 3 vielleicht in Wittenberg anstößig erscheinen werde, doch wollte er auf diese Vorschläge hin dort unterhandeln. Am meisten habe er Sorge wegen des Dompropstes, Fürsten Georg von Anhalt, der es wohl verhindern würde, wenn Melanchthon ihre 3 Artikel annehmen wollte. Übrigens meine er, die Evangelischen könnten sich wohl unter einander über etliche Zeremonien vergleichen, nicht um des Papstes, sondern allein um guter Ordnung und Gleichförmigkeit willen. Er werde ihnen Nachricht geben, so wie er von Wittenberg auf ihre Vergleichsvorschläge Antwort erhalten hätte.

Während nun Fabricius mit den Interimstheologen in Korrespondenz trat, gingen von Magdeburg aus Nachrichten an Flacius.

---

[1]) Gallus an Flacius, 15. Dezbr. 1551: „Novi ego voluntates nostrorum tam civium quam senatorum, adde etiam concionatorum. Nolunt colloquium petentibus negari; de veritate donari, qui boni sunt, nihil volunt."

Man mußte ihn vor allem von dem Vorgefallenen in Kenntnis setzen, ja Gallus fühlte sich verpflichtet, gewissermaßen um Entschuldigung zu bitten, daß man schon so weit dem Gegner entgegengekommen war. Der erste Brief, den er in dieser Sache geschrieben, befindet sich leider nicht in den Akten; wohl aber die Antwort, die Flacius darauf den Magdeburgern erteilte. Er war mit ihrem Verhalten sehr unzufrieden.

„Noster Nicolaus (Gallus)“ — so schrieb er — „appellat istum futurum conventum cum Adiaphoristis colloquium, in quo confessionem et vocationem nostram explicamus — cum per suos Articulos omnem quaesitionem veritatisque confessionem et disputationem penitus sustulerit. Si enim volunt illos tres versiculos canere Adiaphoristae, tum nihil superest secundum literas pactionis et pacificationis concionatorum Magdeburgensium, nisi ut manus cum Adiaphoristis conjungant et se non amplius accusaturos promittant[1]). Putat ille, in tertio [Codex: tanto] Articulo contineri damnationem et revocationem Lipsici Interim, sed non continetur. Nam sic potest pulcherrime in isto novae concordiae scripto communi sensu edendo tertius Articulus cum approbatione totius Adiaphorismi poni. Item testantur non posse ullam concordiam iniri eum Papa et ejus Episcopis, nisi illi Ecclesiam Dei aedificaverint, qua conditione diserte expressa in Lipsico bedencken primatum et jurisdictionem eis tradidimus. Quo posito omnium ipsorum acta pro sanctissimis excusantur, nostra vero tanquam a Diabolo obsessorum hominum damnantur.“

Gallus suchte sich zu rechtfertigen[2]). Er schrieb: „duo ad-

---

[1]) Mir scheint dieses Diktum für die Beurteilung der Parteistellung des Flacius sehr charakteristisch zu sein; denn der Sinn ist doch wohl: mit den Leuten schließe ich unter keinen Umständen Frieden! wenn wir Friedenspropositionen stellen, so müssen wir sie so formulieren, daß der andere Teil sie nicht annehmen kann. Der Gedanke scheint ihm schrecklich, daß er in die Lage kommen sollte, die Wittenberger nicht mehr anschuldigen zu dürfen. Sie sind in seinen Augen Abtrünnige, nicht irrende Brüder.

[2]) 15. Dezember 1551.

huc forte in eo [dem Schreiben, das sie an Fabricius übergeben hatten] desyderabis: quod Palinodiae Lipsicae actionis non fuit expressa mentio, et quod nos colloquio sine vobis locum damus". Betreffs ersteren Punktes verweist er auf die bereits erwähnte versöhnlichere Stimmung in der Stadt und teilweise auch unter den Geistlichen [1]). Betreffs des proponierten, in Zerbst abzuhaltenden Kolloquiums teilt er Flacius mit, daß er von einer — leider nicht näher bezeichneten — Person [2]) brieflich gebeten wäre, ja nicht eine solche Besprechung abzuweisen. „Cavendum nobis est, profecto cavendum, ne talis colloquii detrectatione vel causam vel animos nostros bonis suspectos reddamus." Einen Ruf zum Kolloquium müßten sie also annehmen, freilich nicht so sehr, um zu wahrer und aufrichtiger Eintracht zu gelangen, als um öffentlich Zeugnis abzulegen und den Verdacht, als seien sie ihrer Sache nicht gewiß, von sich abzuweisen. „Has causas non dubito tantum apud te et Joachimum nostrum (Westphal?) piosque omnes huic causae conjunctos esse valituras, ut nos de hoc nostro consilio et voluntate excusatos habeatis, qui quasi vincti rapimur jam, quo non volumus (!)." Er versichert, daß es um des Fabriciusschen Vermittelungsvorschlages willen schon zu allerlei Streitigkeiten und Verwickelungen unter den Parteigenossen in Magdeburg gekommen sei [3]). Er wolle nun aber den Brüdern den Flaciusschen Brief vorlegen, „ut et ipsi rem magis deliberent." Wenn übrigens Melanchthon neuerdings wirklich so

---

1) S. oben S. 333.

2) Dieselbe wird in den vorliegenden Akten nur mit P. bezeichnet; es scheint an einen angesehenen Laien in Zerbst zu denken zu sein. In dem Briefe dieses P. an Gallus heißt es betreffs des Colloquii: „welches m. gn. F. u. H. und alle treuherzige Leute gern sähen, und ich auf Erden nichts Lieberes wollte erfahren; will mich auch zu Euch versehen, Ihr Alle werdet den Mangel in Euch nicht spüren lassen, und da es an dem andern Teil mangeln würde, so werdet Ihr für Gott u. der Welt entschuldiget werden, sie aber werden desto eine schwerere Rechnung geben".

3) „haec ipsa cum Fabricio actio, ut talis efficeretur, qualis jam est, non caruit quibusdam nostrum certamine et labore inter nosmet ipsos".

reumütige Äußerungen gethan haben sollte [1]), als durch viele Zeugen bekundet werde, so würde die Verweigerung eines Kolloquiums von ihrer Seite gerade jetzt ein großer Mißgriff sein, der ihrer Sache unzweifelhaft Schaden zufügen würde. Umgehend antwortete Flacius auf dieses Entschuldigungsschreiben mit einem Briefe an die Magdeburger Geistlichkeit, der für den unbeugsamen und unversöhnlichen Parteiführer so charakteristisch ist, daß wir ihn wenigstens in seinen Kraftstellen wörtlich mitteilen wollen [2]). Er schrieb:

„Adeo, reverendi in Christo viri patres et fratres, ista repentina pacificatio confessorum Christi et abnegatorum persecutorumque me vel Spiritum Sanctum potius (ut credo) in me perturbavit contristavitque, ut vix mihi ipsi constem, nec mirum vobis esse debeat, si ea, quae jam scribo, moesti turbatique animi sint judicia. Quod si non audivissem, R. D. Amsdorffium istis conciliationibus restitisse, ne haec quidem prae moerore animi summo scribere quivissem. . . . Articuli illi et pacis conditiones omnem confessionem et omnem disputationem, quis justus aut injustus sit, quid verum, quidve falsum sit, sustulerunt; tantum hoc in isto [3]) congressu agitur, at datis dextris polliceamur nos deinceps tacituros esse. . . . Cur R. D. Amsdorffius more Lutheri semper ab istis pacificationibus abhorruit? nimirum ille paulo clarius certiusque vidit, impossibile esse inter Christi seu Lutheri ac Sathanae ac Georgii [4]) spiritum pacem concordiamque facere. Suadeo ergo, ut mature resipiscamus, cum nimium progressi simus. Quod si quis quae-

---

1) „Si Philippus ista de poenitentia nuper dixit etc.“ Ich weiß nicht, auf welche Äußerungen Melanchthons hierbei Bezug genommen wird; bekannt ist aber, daß er nicht lange nachher in dem der Mecklenburg. Kirchenordnung einverleibten Examen ordinandorum die Annahme des Interims — und damit sein eigenes Verhalten — als unrecht verurteilt hat (Mecklenburg. K.-O. 1552, Bl. 51 u. 63b). Vgl. Jacoby, Liturgik der Reformatoren II, 185. Preger I, 418. 419.

2) Datiert: „Cöthen, 15. Dezbr. Anno 1551.“

3) Im Codex in hoc isto.

4) Georg Major oder Georg von Anhalt?

rit a me, quonam modo ex istis retibus explicari possimus? Respondeo: scribendum esset ad istum Cerbestensem Adiaphoristam, ut quoniam Vitebergenses et alia scripta scripserunt, quae postea cum fraude Ecclesiae suppressa sunt, ut Agenda et Repetitio Confessionis, quoniam item multa in eo scripto dici possunt in fraudem alterutrius partis, ideo vos cupere, priusquam manus jungatis, illam formam videre, in quam utraque pars consentire velit. Quae cum edetur, instar junctionis manuum erit. Haec jam mihi in hoc tristissimo luctu in mentem venerunt, ut dicerem, ac rogo propter Deum tum eos, qui in hac re nimium festinanter egerunt, ut rem, quam magni sit momenti, perpendant ac resipiscant, tum etiam eos, qui pie constanterque egerunt, ut sanandis fratribus servandaque confessione et fraterna cum confitentibus conjunctione mihi sint adjumento. Dominus Jesus misereatur misericordia sua Ecclesiae, ne scandala et schismata in infinitum excrescant et totam Ecclesiam dissipent."

Dieses Schreiben verfehlte denn auf die Magdeburger Geistlichen des Eindrucks nicht; die nächste Folge desselben war, daß Gallus an Fabricius schrieb, um ihn darauf vorzubereiten, daß ein Friedensschluß denn doch nicht so leicht gewährt werden könnte, als es auf Grund jener drei Artikel den Anschein haben möchte. (Dieses Schreiben befindet sich nicht in den uns vorliegenden Akten; wir wissen von seinem Inhalt nur aus den Andeutungen, die sich in dem unten mitgeteilten Schreiben vom 18. Febr. 1552 finden.) Fabricius gab aber die Hoffnung auf einen günstigen Erfolg seiner Friedensmission noch nicht auf. Auf Grund jener drei ihm in Magdeburg übergebenen Friedensartikel begann er Unterhandlungen mit den Häuptern der Adiaphoristen. Vielleicht schien ihm der Zeitpunkt auch um deswillen besonders geeignet zur Aussöhnung, weil auf beiden Seiten augenblicklich die Hauptführer vom Schauplatz entfernt waren; denn wie Flacius Magdeburg verlassen hatte, so war Melanchthon eben im Begriff, als Vertreter des evangelischen Bekenntnisses die (unvollendet gebliebene) Reise nach Tribent zum Concilium anzutreten. Fabricius schrieb also an den

— nächst Melanchthon — am meisten angefochtenen Adiaphoristen, an Georg Major. Und dieser zeigte sich sofort willig, auf jene drei Artikel einzugehen und diesen konforme Erklärungen abzugeben. Er schrieb am 26. Januar 1552:

„Vehementer laudo studium et voluntatem tuam, quam declaras in sarcienda concordia Doctorum Ecclesiae, ac te hortor, ut, quod coepisti, porro coneris ac Deo tuos conatus et consilia regente et fortunante foeliciter perficias, ut tandem hoc ingens scandalum tolli et consensus harum Ecclesiarum restitui possit, pro quo in dies Deum ardenti pectore oro. Gratum fuit, quod scribis Rev. V. D. Nicol. Amsdorfium [1]) et caeteros ministros Ecclesiae Magdeburgensis honorifice et amice de nobis locutos, quos ego semper patrum et fratrum loco sum veneratus et cotidie meis precibus commendo, ac nihil magis peto et opto, quam ut simus omnes unum in Christo Jesu domino nostro. Amplector itaque utraque manu, imo vero et toto animo hos tres Articulos seu conditiones pacificationis et ineundae concordiae, de quibus scribis. Ac de primo testor coram Deo patre domini nostri Jesu Christi, me nunquam voluntate et confessione Deo me gubernante ab Articulis et doctrina Confessionis Augustanae vel discessisse vel discessurum esse, quam doctrinam in ea confessione comprehensam judico consentire cum Symbolis Apostolico, Niceno et Athanasiano. Secundo testor me Pontificem Romanum cum Cardinalibus ac tota illa fece et tuae [so; turba?] propter doctrinam im-

---

[1]) Von diesem war Major im November 1551 als Hauptadiaphorist noch heftig angegriffen worden (vgl. Preger, Flacius I, 360). Er verantwortete sich im Jahre 1552 darauf in möglichst entgegenkommender Weise, indem er die Schuld, am Interim mitgeholfen zu haben, von sich ab und auf die Schultern seiner Freunde zu wälzen suchte. (Er beruft sich nämlich wiederholt darauf, daß er an den Verhandlungen „zu Pegaw, Jütterbock und zu Leypzig auf dem Landtage“ gar keinen Anteil genommen und namentlich während der „Leypzigischen Handlungen“ nicht dort, sondern zu Wittenberg gewesen sei.) Amsdorf ließ diese Rechtfertigung freilich nicht gelten, sondern antwortete derb in seiner Schrift: „Ein kurtzer vnterricht auff D. Georgen Maiors Antwort, das er nit vnschüldig sey, wie er sich tragice rhümet . . .“ (Basel 1552).

piam, cultus idololatricos jam ultra annos viginti pro Antichristo semper habuisse et execratum esse, id quod libelli per me editi testantur. Postremo testor, me nunquam cum Papa aut illius Episcopis fecisse aut facturum aliquas conciliationes, quibus doctrina Christi aut veri cultus Dei vitiari obscurari aut laedi possit, et ut hoc praestare possim aeternum patrem Domini nostri Jesu Christi cotidie precor et, quoad vivam, semper precabor. Habes itaque, quod ad mei unius personam attinet, quod Magdeburg: Ecclesiae ministros petere scribis: caeterorum voluntatem ex singulis explorare poteris, quos itidem spero non abhorrere a concordia. Deus regat tua consilia et iis foelices successus praebeat."

Am 13. Februar meldete Fabricius den Magdeburgern, indem er ihnen zugleich diesen Brief Majors als ein Dokument übersendete, wie man in Wittenberg ihre drei Artikel aufgenommen habe, daß auch von anderen Orten her ihm günstiger Bescheid erteilt worden sei. „Eandem sententiam Illustriss. D. Princeps de Anhaldt Georgius ante pauculos dies ad me scripsit; non dubito Ioan. Pomeranum et D. Philippum eadem dicturos et facturos, imo mihi et vobis eadem de Lipsiacae Academiae professoribus promittere auderem, si vobis utile videbitur ac necessarium. Jam quia isti fratres, qui laesi et ad referiendum parati erant (quod satis scio), ita subito mutati et vestri summi amici facti sunt, quod etiam ex his D. Majoris literis videtis: precor vos per Christum Jesum, fratres, eodem etiam animo erga illos velitis esse. Et si quis inter vos etiam in hac discordia laesus ac nedum forte sanatus fuerit, ille curationem ex vulneribus Christi pro nostra salute et Ecclesiae concordia crucifixi accipiat, et fratri noxam condonet, ut et sibi condonari queat. Cessavit jam, spero, pugnandi causa, esset etiam, obsecro, odium et pugna; jungamus fratres exercitum Christi et contra Antichristi regnum jam totis viribus pugnemus, qui jam, ut bos lassus, fortius figit pedem. Ac sane, quantum intelligo, hoc anno Ecclesias Christi sanguine et orbitate piorum

pastorum implere nitetur, nisi Deus ejus consilia infatuaverit. Si illa D. Majoris confessio vobis placuerit, ut spero, mihi rescribite, quo scire queam, quid mihi porro in hoc suscepto negotio sit faciendum. Illius tamen, fratres in Christo carissimi, proverbii memineritis obsecro, Qui nimium emungit, sanguinem elicit. Postremo vos per Christum Jesum ac Ecclesiarum ejus concordiam nunc inprimis necessariam oro, ut porro de D. Majore ac de reliquis Vitebergensibus et Lipsensibus Ecclesiae doctoribus et publice et privatim amice sentire et loqui pergatis et ne quid convicii adversus illos typis edi pergatis, quod vos ut Ecclesiasticae pacis amatores facturos confido et aliis scribo. Cum dominus Philippus redierit [1]), quem jam pro Christi Ecclesia contra Antichristum fortiter dimicare confido, vobis etiam cum aliis libenter, imo et ultro dextram pacis et societatis dabit. Precor etiam has D. Georgii literas prius Rev. patri Nic. Amsdorffio, domino meo, legendas exhibeatis ac mihi postea per hunc meum amicum remittatis, quas reconciliandi amoris causa sine jussu et copia ad vos misi.“ —

Aber die Antwort der Magdeburger vom 18. Februar zerstörte alle Hoffnungen des betriebsamen Unterhändlers. Sie schrieben ihm: „Graciam et pacem et synceritatem in Christo Jesu. Ad superiores tuas cum rescripsisset Nic. Gallus non ex sua quadam sententia, clariss. D. Doctor, nos rebus utrinque aestimatis, illius responso, quod ex re nata pie datum esse arbitrabamur, ipsi etiam assensi sumus. Assensum porro testatum fecimus nostro hactenus silentio. In proximis vero hisce tuis et D. Majoris literis accepimus illum consensum, qui verbis fit in Articulos ineundae concordiae a nobis propositos; reipsa autem non fieri illum consensum, mentemque Majoris pugnare cum assertione in literis, probant recentia ejus scripta et dicta. Nam cum

---

[1]) Er war vom 14. Dezbr. 1551 bis 20. März 1552 von Wittenberg abwesend.

Articuli nostri omnino damnent Lipsicum Interim, ejusque publica condemnatio utrinque necessaria sit ad tollendum scandalum ex Ecclesia Christi sola hac dogmatum et ceremoniarum reformatione cum Ecclesiis Antichristi Lipsiae natum, Major tantum abest, ut veri judicii veram significationem ullam ostendat, ut nos, qui judicium Dei ex verbo ostendimus, Diabolici furoris propterea furens accuset (nam aliud adversus nos nihil habet), dissidii et scandali hujus totius nos faciat authores. Propositionem de necessitate operum ad salutem erroris, periculi et scandali plenam ex ipsa Chimera Lipsica depromptam defendit nova arte et summa contentione [1]). Quo studio tantum etiam profuit, ut reliquos Adiaphoristas omnes superet, non amplius primas fidei tribuens in justificatione, quod illi adhuc fecerunt in scripto Begensi [2]), sed aequa lance opera cum fide partiens Islebiae [3]) nuper clamavit pro concione: So sind die werck also nötigk zur selickeit, das der mensch so wenig selig wirdt one gute werck als one glauben. Sicut auditores quidam ejus fide dignissimi viri ad nos scripserunt. Jussit etiam in eadem concione removeri ab officio docendi Evangelii in Ecclesia Christi eos, qui impio hujus paradoxo non assentientes paululum quidem contradixerunt. Haec de Majore vera sunt et publice et ex libellis et concionibus ejus nota. De caeteris nihil jam dicemus, nisi quod Adiaphorismum illum pridem in animo conceptum quidam adhuc hodie parturiunt parientque aliquanto post rebus tranquillioribus, si datum eis fuerit. Alios, quos tu profectos ad Concilium fortiter dimicare confidis jam contra Antichristum, nae illi

---

1) S. die Mitteilungen Pregers aus Majors Schrift zur Verteidigung gegen Amsdorf I, 360. 361.

2) Konvent zu Pegau, 23. August 1548; vgl. Preger I, 53f.

3) Nach dem am 13. Juni 1550 erfolgten Tode des Eislebener Superintendenten Johann Spangenberg war Major als sein Nachfolger berufen worden, trat aber wegen der in Eisleben herrschenden Pest erst 1552 sein neues Amt an. Er hatte ursprünglich gleichfalls an der Reise zum Konzil teilnehmen sollen (vgl. Corp. Ref. VII, 868. 870).

in primatum Papae ejusque Concilium tacite quodammodo hac ipsa profectione consenserunt. Consensum Caesari factum a Principibus probaverunt. Illum enim consensum si pro gravitate ministerii et suo loco vere in eis (?) reprehenderent, istumque coetum Papae pro Antichristi consilio execrarentur, satis causae et ex verbo et mandato Dei invenirent, quamobrem sibi non esset accedendum ac ne simulationi quidem principum contra confessionem morigerendum esset [1]). Haec et similia multa manifeste probant nos verbis tantum ludificari ab Adiaphoristis quando (?) Articulos nostros videri volunt [2]), ut vel nos et Ecclesiam imo Deum ipsum Sophisticatione hactenus usitata decipiant, se nunquam ne latum quidem unguem discessisse a doctrina Confessionis Augustanae vel se philosophicae modestiae ostentatione contra nos mundo vendicant, quam quidem modestiae laudem libenter eis in theatro hujus mundi cedimus, dum nos in Ecclesia gloriam Domini adversus Antichristum tuemur fidelitatis testimonium et veritatem solam retinemus. Itaque istam verborum ludificationem discrepantem a rebus ad constituendam hanc inter nos concordiam Ecclesiasticam plane non admittimus, quod et ea per se impia est et paritura nova dissidia ac scandala majora, dum et alii recte insectabuntur fucatam hanc nostram conciliationem et laesae conscientiae desyderabunt definitionem causae. Sin autem res piae concordiae nobis fuerint redditae, sed verus consensus doctrinae et confessionis contra Antichristi regnum sublataque fuerit materia dissensionis hujus et offensionis per communem sententiam damnantem conciliationes Ecclesiae Christi cum Ecclesia Antichristi factas in Interitu Lipsico: de reliquis offensis, quod ad nos attinet, nihil volumus

---

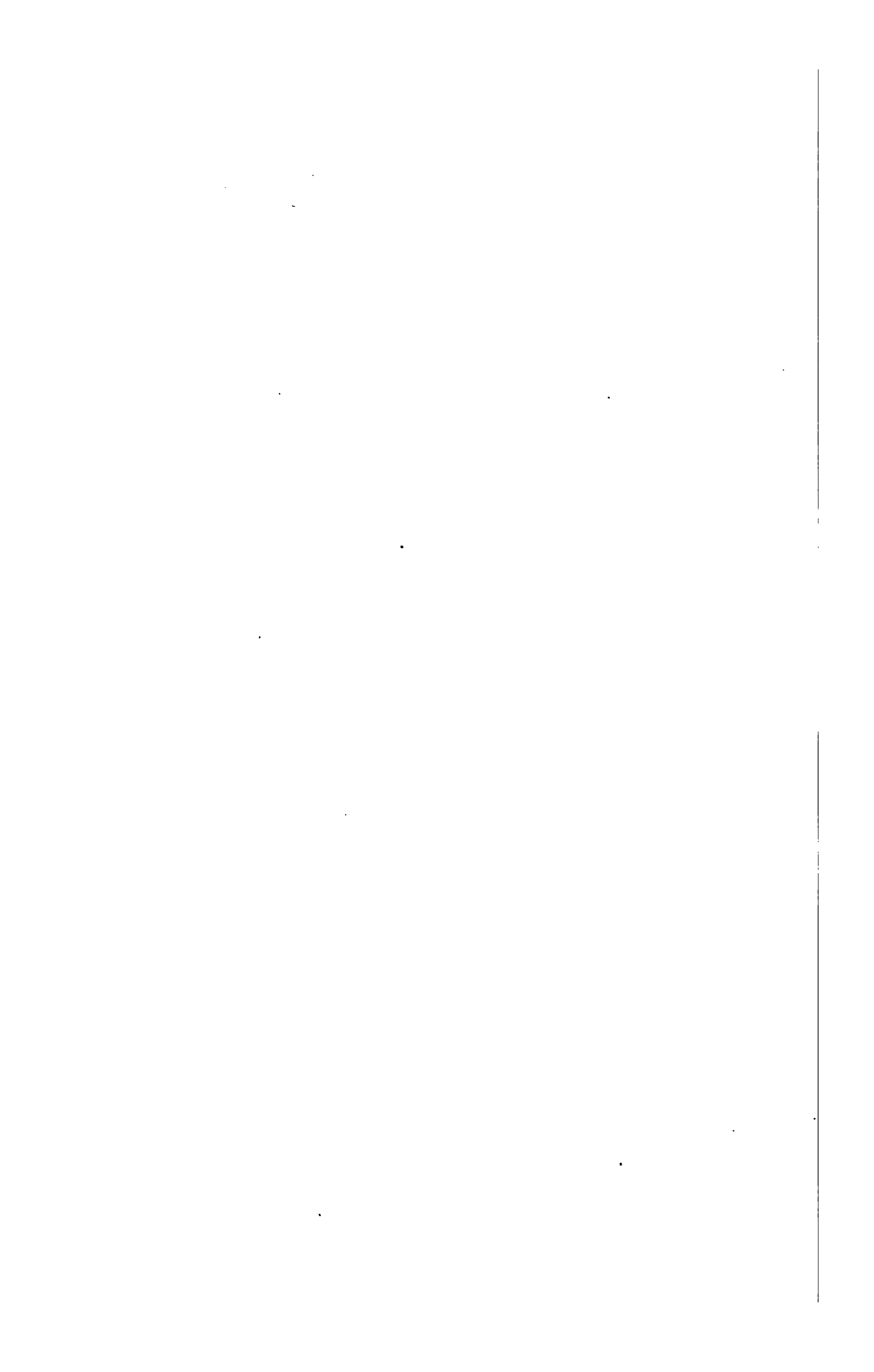
1) Auf diesen Vorwurf wegen der Reise zum Konzil antwortet G. Major in seiner Verteidigung gegen Amsdorf von 1552 schon ausführlich. Bezieht sich etwa die in den Worten „wie bereit fürhanden“ liegende Andeutung, daß er schon erhoben worden sei, auf diese ihm von Fabricius mitgeteilte Antwort der Magdeburger?

2) Hier fehlt etwas im Texte.

vos esse sollicitos, quos mutua condonatio, si et ipsi volueritis, facile omnes tollet.

Haec D. Majori et aliis, si ita tibi videbitur, de nobis respondebis nec plura polliceberis, quod prius factum ex literis intelligimus, quam accepisti. Et quia ipsi D. Philippo aliisque compluribus placet, quidam etiam in eo elaborare coeperunt, ut causa haec nostra tota dijudicetur et transigatur in Synodo Doctorum aliquot et idoneorum virorum. Nec alia quidem verior ulla ac propior via est ad restituendam inter nos concordiam. Ideo cognitionem hanc talis cujusdam Synodi posthac ipsimet quoque expectabimus. Et quamvis nos quidem illos, qui scripta publice ediderunt, sinimus pariter rationem reddere actionum suarum, tamen, quia conscientiae nostrae victae sunt verbo Dei, non possumus nos ante illam cognitionem ulla pacificatione recte ab eis sejungere. Bene in Christo vale, eximie D. Doctor, et Deum pro pia et vera concordia una nobiscum ora. 18. Febr. 1552.“

Damit schließen die uns vorliegenden Akten, wie denn auch naturgemäß die Vergleichsverhandlungen hiermit vorläufig ein Ende erreicht hatten. Anstatt eines Friedensschlusses vernehmen wir den Ruf zu neuer theologischer Fehde: der majoristische Streit löst den adiaphoristischen ab, ehe letzterer zu friedlichem Austrage gekommen ist.



Rezensionen.

Zur Vorgeschichte des Pietismus.

Heinr. Heppe: Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche, namentlich der Niederlande. Leiden (Brill) 1879. **Albr. Ritschl:** Geschichte des Pietismus. 1. Band: Der Pietismus in der reformierten Kirche. Bonn (Marcus) 1880. **Rob. Barclay:** The inner life of the religious societies of the period of commonwealth. London (Hodder & Stoughton) 1876. **G. Bonet-Maury:** Des origines du Christianisme unitaire chez les Anglais. Paris (Fischbacher) 1881. **J. G. de Hoop-Scheffer:** De Brownisten te Amsterdam gedurende den eersten tijd na hunne vestiging, in verband met het ontstaan van de broederschap der Baptisten. Amsterdam (Müller) 1881. **P. Proost:** Jodocus van Lodensteyn. Amsterdam (Brandt) 1880. **Chr. Sepp:** Drie Evangeliedienaren uit den tijd der hervorming. Leiden (Brill) 1879. **Chr. Sepp:** Polemische en irenische theologie. Bydragen tot hare geschiedenis. Leiden (Brill) 1881. **Reg. Lane Poole:** A history of the Huguenots of the dispersion, at the recall of the edict of Nantes. London (Macmillan) 1880.

Eine ganz ähnliche Umgestaltung des bisherigen Geschichts-bildes, wie sie sich in den letzten Decennien mit Bezug auf die

Reformation vollzogen hat, scheint gegenwärtig hinsichtlich der pietistischen Periode im Werden zu sein. Wie dort ist auch hier aus gründlichen Vorstudien über Vorgeschichte und Nachgeschichte zugleich auf das Wesen der Epoche selbst ein helleres Licht gefallen. Und wie die Reform der Reformationsgeschichte nicht am wenigsten darauf beruht, daß die früher schroff gegenüberstehenden Ansichten (wie sie nicht nur zwischen der katholischen und protestantischen Auffassung der Reformation, sondern kaum weniger zwischen der lutherischen und calvinischen statthatten) gegenseitig von einander gelernt und so einander befruchtet haben, so darf dasselbe nun ebenfalls für die Geschichte des Pietismus erhofft werden. Kommt doch auch hier die erste Aufgabe, um die es sich für die heutige Geschichtsforschung handelt, auf die klare Unterscheidung zwischen dem Charakter der ursprünglichen Bewegung und den späteren Niederschlägen derselben heraus. Jene konfessionell gebundene Auffassung, welche die gesamte geschichtliche Entwickelung unter dem Sehwinkel der eigenen Dogmatik betrachtet, ist inbezug auf die Reformation für die ernste Wissenschaft überwunden. Hinsichtlich des Pietismus aber haben wenigstens eine Reihe gediegener Spezialforschungen den Weg zu einer ähnlichen objektiven Würdigung der verschiedenen Stadien auch dieser großen Bewegung gebahnt.

Während man früher bei dem Worte Pietismus bloß an Spener und Francke als die grundlegenden Führer und etwa an Zinzendorf als den Ausläufer dachte, höchstens zwischen der ersten und zweiten Periode des Halleschen Pietismus einen Unterschied statuierte, blicken wir heute auf eine lange Vorgeschichte der mächtigen Zeitwende zurück, welcher Deutschland seine materielle und geistige Erstehung aus der Ära des Dreißigjährigen Krieges und der orthodoxistischen Ketzerjagden zu danken hatte. Zumal das England des 17. Jahrhunderts mit seinen geisterfüllten „Revolutionskirchen“ und ihrem „inneren Leben“ ist in seiner Bedeutung für die kontinentale Entwickelung immer klarer erkannt worden, nicht minder aber der Zusammenhang von Puritanismus und Independentismus, von Baptismus und Quäkertum mit derjenigen Seite der ersten kontinentalen Reformation, welche innerhalb der neuen Kirchenbildungen keinen Platz für ihre Auffassung der Reformationsprin-

zipien gefunden hatte. Die Schwenkfeld und Sebastian Frank so gut wie diejenigen, welche auf Grund der alleinigen Bibelautorität die in der Bibel nicht vorgefundenen Lehren von der Kindertaufe und der Trinität verwarfen, erwiesen sich als die Vorläufer zahlreicher Nachfolger. In den Niederlanden zumal ließen sich immer neue Fäden nachweisen, die die eine Generation mit der anderen verbanden. Aber auch die Auffassung der schweizerischen Reformationsgeschichte ward eine andere, je mehr der Kontrast zwischen dem deutschen Geist Zwinglis und dem welschen Geist Calvins zutage trat. Und mit alledem haben wir noch kein Wort gesagt von der immer klareren Einsicht in die tonangebenden Potenzen der allgemeinen Kulturentwickelung überhaupt, die auf alle Kirchen gleich sehr einwirkten und trotz aller dogmatischen Gegensätzlichkeit die merkwürdigsten Parallelen in dem Gesamtverlauf der kirchlichen Entwickelung bewirkten.

Allerdings — es ist nichts weniger als plötzlich, daß die Ergebnisse aller solcher Einzelstudien für die allgemeine Würdigung der kirchlichen Epochen ein Gemeingut des großen Publikums werden. Es bedarf dazu nicht nur der zähen unermüdlichen Arbeit in den Werkstätten der Geschichtsforschung, sondern vor allem auch jener echt wissenschaftlichen Selbstverleugnung, die sich stets der Grenzen des eigenen Wissens bewußt bleibt und den anderen höher zu achten weiß als sich selbst. Der eine Arbeiter steht auf den Schultern des anderen. Ohne Neanders liebevolle Vertiefung in die verschiedensten religiösen Individualitäten, ohne seines Schülers Hoßbach für seine Zeit treffliche Spener-Biographie, ohne Tholucks reiche Anekdotensammlung zur Vorgeschichte des Rationalismus und Goebels fleißige Arbeiten über die Geschichte des christlichen Lebens (unter denen die über die Inspirationsgemeinden der Wetterau die Krone verdienen möchten) hätten die zusammenfassenden Werke, in welchen ein Gaß, ein Dorner, ein Gustav Frank auch die pietistische Phase der Theologie zeichneten, keinen festen Boden unter den Füßen gehabt. Ohne die modernen pietistischen „Sammlungen für Liebhaber der Wahrheit und Gottseligkeit“ und ihre „neuesten Nachrichten aus dem Reiche Gottes“ wären die verwandten Strömungen der letzten Jahrhunderte dem wissenschaftlichen Verständnis

schwerlich so nahe gerückt. Schon der auffällige Fortschritt, der in der Reihenfolge solcher Biographieen wie derjenigen Burckhardts über Zinzendorf, Dibelius' über Arnold, Kramers über Francke herausspringt, ist ein merkwürdiger Beleg für die stets umfassendere Würdigung der Periode als solcher. Aber es ist freilich noch viel zu thun, bis die Geschichte des Pietismus in eine ähnlich klare Beleuchtung tritt wie die der Reformation. Welcher Kontrast zwischen der landläufigen Behandlung dieser gewaltigen Geistesbewegung in Deutschland und einem Werke über den Methodismus, wie es Hartpole Lecky, der sogen. Freigeist, in England geschrieben! Nur eines einzigen Namens, und zwar eines solchen von wenig erfreulichem Klang in theologischen Kreisen, desjenigen Bruno Bauers nämlich, läßt sich heute als eines solchen gedenken, der die hohe Kulturbedeutung von Pietismus und Brüdergemeinde erkannte.

Doch die erste Vorbedingung ist immerhin vorhanden: die Erkenntnis der vorhandenen Lücke als solcher, das zunehmende Bewußtsein, daß die geschichtliche Forschung hier noch vor einem der gewichtigsten Probleme dieser wissenschaftlichen Disziplin steht. Denn einen deutlicheren Beweis dafür kann es wohl schwerlich geben, als wenn gleichzeitig zwei Werke über denselben Gegenstand erscheinen, und beide von Männern von anerkannter Autorität auf ihrem Gebiete. Die Werke von Heppe und Ritschl geben aber auch jedes für sich bedeutende Beiträge zur Lösung der Aufgabe. Suchen wir daher vor allem zu konstatieren, was von den beiden verdienten Gelehrten geboten wird, — um so leichter wird es dann sein, das, was im Anschluß an sie weiter zu thun sein dürfte, ins Licht zu stellen.

Nur mit tiefer Wehmut treten wir an eine Kritik des Heppeschen Werkes heran, des letzten, welches der bis in seine letzten Tage unermüdlich thätige Mann noch selbst der Öffentlichkeit übergab. Welcher Theologe von unbefangenem Sinn darf Heppes Namen nennen, ohne sich der großen Zahl seiner gelehrten Sammelwerke nicht nur, sondern mehr noch der wahrhaft intuitiven Lichtblicke zu erinnern, durch welche er die geschichtliche Erkenntnis des

Protestantismus gefördert? Ist er doch der erste gewesen, welcher mit voller Klarheit die definitive konfessionelle Scheidung des Protestantismus als ein Werk — nicht der Reformation, sondern einer um vieles späteren, um vieles anders gewordenen Periode erkannte. Wie sehr seine Auffassung ein eigentliches Novum bezeichnete, beweist am besten die spöttische Art der Polemik von Kurtz, dessen frühere Auflagen im chronologischen Register die Jahreszahl von dem Erscheinen des Heppeschen Werkes eigens vermerkten, als der der Heppeschen „Entdeckung“ einer ursprünglich melanthonisch gerichteten Kirchenbildung vor dem Auseinandertreten von Luthertum und Calvinismus. Schon in der siebenten Auflage des berühmten Kurtzschen Buches fehlt jedoch diese Polemik, die achte hat den schönen Beweis gegeben, wie der an Gelehrsamkeit jedem ebenbürtige, in der übersichtlichen Stoffeinteilung obenan stehende greise Gelehrte es nicht verschmähte, von dem früheren Gegner zu lernen. Aber nicht nur ist die Heppesche Entdeckung als solche in stets weiteren Kreisen anerkannt worden. Sie hat den Blick zugleich darauf gelenkt, wie auch die Trennung von Katholicismus und Protestantismus nicht der Reformationszeit selbst angehört, sondern erst der Periode der Kontrareformation seit dem Tridentinischen Konzil und dem Schmalkaldischen Kriege. Erst durch den Augsburger Religionsfrieden sahen sich ja die evangelischen Stände genötigt, auf den Ehrennamen „katholische Kirche“, den sie bis dahin in ihren offiziellen Dokumenten stets mit Eifersucht festgehalten, zugunsten des päpstlich beherrschten Teiles der Kirche Verzicht zu leisten. Seitdem aber wurde der irenische Geist Melanthons nicht nur auf dem tridentinisch-katholischen Kirchengebiete vernichtet, um bald auch in der lutherischen Kirche zum ketzerischen Irrgeiste gestempelt zu werden, sondern es begann nun erst die Ära der definitiven Kirchentrennung überhaupt. War Zwinglis Kirchenreform im Kappeler, Luthers Werk im Schmalkaldischen Kriege geknickt, so drehte sich jetzt mehrere Decennien hindurch der allgemeine Weltkampf um die beiden Namen Caraffa und Calvin. Der Verfasser der Augsburger Konfession hatte an keine juridisch verpflichtende Bedeutung seines Werkes gedacht, — Beweis die Variata von 1540. Erst Calvin will nur seine eigene Lehre

duldeu, im Abendmahl so gut wie im Prädestinations- wie im trinitarischen Dogma. Mit Caraffa und Loyola wetteifert er in der gewaltsamen Unterdrückung der Gegner. Dem Tridenter römisch-katholischen System tritt die ganze Reihe der calvinischen Symbole entgegen. Ihnen gegenüber aber schließt nun erst das Luthertum mit seiner Konkordienformel sich ab. Es wäre verlockend, der Parallele weiter zu folgen, die zwischen den Dortrechter Kanones und dem Treiben eines Hoë v. Hohenegg, zwischen dem Calovschen consensus repetitus fidei vere lutheranae und der Heideggerschen helvetischen Konsensusformel stattfindet, der gleichzeitigen dogmatischen Formulare der englisch-schottischen Parteien nicht zu gedenken. Und es will gerade diese stets schroffere Zuspitzung des Dogmatismus in allen Kirchen immer im Auge behalten werden, um die innere Notwendigkeit, das göttliche Recht des Pietismus recht zu verstehen. Aber in diesem Zusammenhang soll nur daran erinnert werden, wie es gerade Heppe gewesen ist, der mit genialem Blick die Linien gezogen, die ein jüngeres Geschlecht nur weiter zu verfolgen brauchte, um aus dem Wesen der ursprünglichen Reformation heraus zugleich die notwendige Konsequenz derselben im Pietismus erkennen zu müssen.

Gerade zum Geschichtschreiber des Pietismus aber war Heppe überhaupt durch seine Kongenialität mit dieser Geistesrichtung in ganz besonderem Grade berufen. Er mochte manche Erscheinungen der untrennbar mit derselben verbundenen Mystik idealisieren, — so schon in seiner Geschichte der evangelischen Kirche in Cleve-Mark und Westfalen, so noch in seiner Geschichte der quietistischen Mystik in der katholischen Kirche. Referent hat sich hinsichtlich der letzteren so durchweg in Widerspruch mit Heppes Auffassung gefunden, daß er demselben in einem eigenen Sendschreiben an ihn (Jahrbb. f. prot. Theol. III, S. 285—322) Ausdruck zu verleihen gezwungen war. Aber in der liebevollen Vertiefung in die verborgenen Lebenszeugnisse des Pietismus kamen ihm wenige gleich, und noch das letzte, leider nur aus seinem Nachlasse herausgegebene Werk, die Neubearbeitung von Soldans Geschichte der Hexenprozesse, zeigt ihn wieder mit der Erforschung der gleichen Periode beschäftigt. War es doch erst Thomasius, der juridische Genosse

der Pietisten, dessen Urteil über Gottfried Arnold unverändert blieb, auch als er an den lange verteidigten Hallensern die gleiche Unduldsamkeit rügen mußte wie an ihren einstigen Gegnern, der in der Bekämpfung jenes entsetzlichsten aller Greuel der Religionsgeschichte den Sieg davontrug. — Es sind an der Heppeschen Geschichte des Pietismus mancherlei Fehlgriffe getadelt. Nicht immer mit Recht. Das ist allerdings nicht zu leugnen, daß dieselbe hin und wieder die Spuren zu schnellen Abschlusses der Arbeit aufweist. Er raffte ersichtlich die letzten Kräfte zusammen, um zu wirken, so lange es Tag war. Aber bei dem Hinblick auf die außerordentlich reiche Quellenkunde zumal des Werkes, mit dem wir es heute zu thun haben, mildert sich das Wort der Kritik gegenüber dem Dank für das Viele, das er geboten hat. Nie hat er vergessen, daß er einer von vielen Arbeitern war in dem ihm zugewiesenen Gebiete. Vergessen auch wir nicht, was wir für die eigene Forschung ihm danken.

Eine nähere Einführung in das, was Heppe in seinem neuesten Werke uns bietet, ist nun freilich keine ganz leichte Sache. Des neuen Stoffs ist so außerordentlich viel aneinandergereiht, und dazwischen sind so wichtige Gesichtspunkte niedergelegt, daß es keinen anderen Weg giebt, als ihm von einem Abschnitte zum anderen zu folgen und auf die Hauptpunkte hinzuweisen. Nur so können zugleich die etwa erforderlichen kritischen Bemerkungen und Ergänzungen eingefügt werden.

Der oberste Gesichtspunkt der Heppeschen Geschichtskonstruktion ist schon in der Vorrede dahin gekennzeichnet, die Wurzeln Speners durch die deutschreformierte Kirche hindurch in Holland und von dort noch weiter zurück in England zu suchen. Wenn wir diesen Nachweis als durchaus gelungen bezeichnen müssen, so scheint er uns (um dies gleich von vornherein zu bemerken) darum noch nicht im Widerspruch, sondern eher im Verhältnis der Ergänzung zu der Ritschlschen Geschichtskonstruktion zu stehen, welche die Keime des Pietismus in der Wiedertäuferbewegung sieht. Ist doch diese letztere, wie sich immer deutlicher herausgestellt hat, zugleich der mütterliche Boden der englischen „Revolutionskirchen“. Dagegen ist allerdings der Maßstab der Beurteilung gründlich verschieden.

Liegt derselbe bei Ritschl in den dogmatischen Bestimmungen des lutherischen Bekenntnisses, so hebt Heppe von vornherein hervor, daß der Hauptinhalt seiner Schrift nicht mit der Lehre zu thun habe, sondern mit dem, was auf dem Gebiete des christlichen Lebens vor sich gehe. Auf diesem Gebiete ist (um ihn wörtlich reden zu lassen) die Majestät und Gotteskraft des Evangeliums in einer Wahrheit und Stärke offenbart, der gegenüber der Eifer für äußere kirchliche Rechtgläubigkeit nur als leeres schattenhaftes Unwesen erscheinen muß.

Schon die in der Einleitung (über das Wesen und den Unterschied von Mystik und Pietismus) niedergelegten Gedanken bringen einen bedeutenden Beitrag für das Recht dieser Anschauungsweise. So viel Gutes auch durch Männer wie Erbkam, Pfeiffer, Preger über das Wesen der Mystik gesagt ist, so wichtige Daten zu einer umfassenden Geschichte derselben in der Einleitung zu der von Moll angeregten Biographie Otterloos über Ruysbroek geboten sind, — so wird doch jeder wirkliche Kenner der mystischen Litteratur den Heppeschen Ausführungen gern lauschen: über die unmittelbare Gemeinschaft mit Gott, über die Erhebung von der Meditation zur Kontemplation, von der oratio vocalis zur oratio mentalis, über die Gelassenheit, diesen Lieblingsterminus der verschiedensten Mystiker. In manchen der Heppeschen Schilderungen tritt sogar eine gewisse Verwandtschaft der alten Mystik mit der neueren spekulativen Theologie hervor. Doch macht er mit Recht darauf aufmerksam, wie die Mystik ihre Hauptverbreitung in der katholischen Kirche gehabt, im Zusammenhang mit dem Ideal der Ertötung (der Grundlage so mancher der Hallucinationen, die zu den jesuitischen Lieblingskulten Anlaß gegeben, — was Heppe allerdings in seiner Darstellung des Quietismus mehr hätte berücksichtigen sollen und auch hier nicht berücksichtigt). Im Protestantismus erscheint die Mystik dagegen erst im Zusammenhang mit dem Pietismus (wobei freilich die vielen sporadischen Vorläufer hätten erwähnt werden dürfen, die noch Plancks Geschichte der protestantischen Theologie seit der Konkordienformel, als unmittelbar im Rückschlag gegen diese erwachsen, zusammengestellt hat). Der Pietismus selbst wird zumal nach Speners Selbstzeugnissen, meist

im Anschluß an Saß' bewährte Darstellung], charakterisiert als Vervollständigung der Reformation, ausgehend von dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen. In diesem Punkt findet sich Referent durchaus auf Seite Heppes gegen Ritschl, der immer den Rückfall Einzelner in katholische Weltanschauung vor Augen hat und darüber die enorme Kräftigung des protestantischen Bewußtseins vergißt, auf die meine „Einleitung in die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts" bei der Kennzeichnung der pietistischen Epoche geradezu den Schwerpunkt zu legen hatte. Die Schilderung der einzelnen Eigentümlichkeiten des Pietismus ist Heppe nicht minder gelungen: das Leben jedes einzelnen Christen als Nachfolge Christi gefaßt, der Unionszug, die Toleranz, die das den verschiedenen Konfessionen Gemeinsame als das Wesentliche betont, das Missionsinteresse, die Pflege der Volksbildung, die Sorge für die Armen. Vollauf muß ich speziell der These zustimmen, wie sich der Pietismus als ein eigentliches Kulturprinzip bewährt habe. Auch die Art seiner Verquickung mit Chiliasmus und Mystik stimmt ganz mit den Eindrücken, die jeder etwas gründlichere Leser Gottfried Arnolds empfängt.

Der erste Abschnitt von Heppes Buch hat es sodann mit den — nach ihm frühesten — Keimen des Pietismus im englischen Puritanismus zu thun. Ein erster Paragraph weist den allgemeinen Hintergrund auf, ein zweiter giebt ein reiches Verzeichnis der persönlichen Repräsentanten und ihrer Schriften, ein dritter zeichnet auf Grund der letzteren die Eigentümlichkeiten der Lehre. Das erste, was in diesem Abschnitt wohlthuend auffällt, ist die durchgängige Verwertung der neuen Ergebnisse und Gesichtspunkte von Robert Barclays epochemachendem Werke: The inner life of the religious societies of the period of commonwealth. Damit verbindet sich überhaupt eine Kenntnis der älteren theologischen Litteratur Englands, wie wir sie bisher nur bei Lechler, Dorner, Christlieb gefunden. Eine bedeutende Erleichterung auch für Heppe boten dabei die vielen neuen Ausgaben der älteren klassischen Werke, die ja überhaupt zur theologischen Signatur des heutigen England gehören. Außer der langen Reihe von Bänden der Works of the English puritan Divines fanden wir neue

Ausgaben der Schriften von Sibbes (1862/4), Hall (1837/9), Howe (1856), Goodwin (1840/51), Baxter (1847) benutzt. Nicht minder die grundgelehrten Quellenwerke von Sepp, dessen Beihilfe auch Ritschl rühmend erwähnt.

Hinsichtlich der Keime des Puritanismus kann Heppes Übersicht natürlich an bekannte Daten erinnern: die Fremdengemeinde Lascos in London, die britischen Flüchtlingsgemeinden in Frankfurt und Genf und den in ihnen zuerst hervortretenden Gegensatz zwischen Anglikanismus und Calvinismus, die Verfolgung des letzteren unter Elisabeth und die damit zusammenhängende stetige Steigerung seiner Oppositionstendenzen, die von der Kirchenverfassung als solcher bald auf die Kirchenzucht sich übertragen. Von bedeutenderen Führern dieser Entwickelung treten Cartwright und Browne besonders hervor, ohne gerade eine neue Beleuchtung zu empfangen. Um so freudiger benutzen wir hier den Anlaß, auf eine seither hinzugetretene wichtige Ergänzung hinzuweisen, welche die Schicksale der flüchtigen Brownisten in Holland, ihre dortige Berührung mit den Mennoniten und den darauf basierenden Ursprung des englischen Baptismus durch eine Fülle neuen archivalischen Stoffes beleuchtet. Es ist die in den Arbeiten der holländischen Akademie erschienene Schrift de Hoop-Scheffers: De Brownisten te Amsterdam.

Der Verfasser der Geschichte der ersten holländischen Reformation (bis zum Jahre 1531), dieses an schlechterdings unbekannten Daten geradezu einzig dastehenden Werkes, welches auf die gesamte Reformationsgeschichte umgestaltend einwirkt, giebt auch hier die Früchte eines jahrzehntelangen Sammlerfleißes in konzentriertester Form. Jeder Auszug ist unmöglich, denn es sind eben alles neue Entdeckungen, jede Seite bietet völlig ungeahnte Ausblicke in die kleinen unscheinbaren Gemeinschaften, aus deren Mitte, wie die Pilgerväter Amerikas, so die Keime von Baptismus und Quäkertum hervorsprießen. Längst ist für den amerikanischen Protestanten das Haus von Robinsons Leidener Gemeinde ein Heiligtum geworden, wie für den Deutschen die Wartburg. De Hoop-Scheffer aber weist hier zum erstenmale die noch wichtigeren Bewegungen des Brownismus in Amsterdam nach. Geben wir wenigstens, da jedes

Eintreten auf die Fülle der Thatsachen wegfallen muß, einige seiner an feiner psychologischer Beobachtung mustergültigen Urteile wieder. Als die Haupteigentümlichkeit der englischen Flüchtlinge, die gerade während ihres holländischen Exils zuerst die Ideen ausbildeten, welche späterhin ihrem Vaterlande nicht nur, sondern ebenso der großen amerikanischen Republik in so außerordentlicher Weise zugute kamen, wird mit Recht die Art von Frömmigkeit genannt, die das Kreuz des Herrn auf sich nimmt und um seinetwillen alles aufopfert; aber zugleich verweist uns der Verfasser auf das merkwürdige Gemisch der Beschränktheit und Kleinlichkeit, mit welcher sie manche ihrer Ansichten durchführten, und der gewaltigen Geistesentwickelung, von der sie, ihrer Zeit um mehr als zwei Jahrhunderte vorauseilend, den Beweis gaben in der Bestreitung von damals allgemein gültigen Mißbräuchen oder Vorurteilen (S. 5). Nicht minder lehrreich ist eine andere Bemerkung, welche die vielfachen inneren Zwistigkeiten in diesen kleinen Gemeinden auf die Nachwirkungen der Verfolgung zurückführt und damit auch einen wichtigen Beitrag zum Verständnis so mancher anderen Auswüchse schwärmerischer, aber aufrichtiger Frömmigkeit giebt. Selbst diejenigen nämlich, welchen es glückte, der Glaubensverfolgung zu entrinnen, tragen die Folgen davon noch lange mit sich herum. „Die verhältnismäßige Ruhe in dem Asyl, wohin sie sich retteten, genügt ihnen nicht. Noch immer laborieren sie an der krankhaften Überreizung, die früher durch ratlose Angst und unerträgliche Qual erzeugt wurde; noch immer ist bei vielen, die in feuchten Kerkerhöhlen ihre Gesundheit einbüßten, das ganze Nervensystem überspannt. Gar manchen wird es, da sie seit Jahren gewohnt waren, ihren Verfolgern gegenüber für ihre Überzeugung zu streiten, zu einer Art von Bedürfnis, diesen Streit auch dann fortzusetzen, als es keinen Widerstand mehr giebt; sie haben keine Vorstellung von einer stillen Frömmigkeit und fürchten, daß sie zu nichts führen könne als zum Lauwerden der Frömmigkeit, zur Schädigung des Glaubenslebens. In dem Durchsetzen eigenwilliger Bestimmungen, je strenger um so besser, suchen sie für sich selbst ein neues Martyrium, in der scharfen Verurteilung der Andersdenkenden Nahrung für ihren fieberhaften Eifer. So war es auch

mit manchen in der Gemeinde von Ainsworth." (S. 38 f.) So war es ja aber auch — fügen wir hinzu — bei so vielen altchristlichen Märtyrern und um nichts weniger auch bei den reformatorischen Parteien des Mittelalters (so unendlich viel weiter verbreitet als die offizielle Geschichtsdarstellung annimmt); so war es bei den überall wie wilde Tiere gehetzten Volkspredigern des Baptismus der Reformationszeit, so bei den Kamisarden und ihren Propheten im Kampfe gegen Ludwigs XIV. kirchliche Uniformität. Gerade diese letzteren haben bekanntermaßen ihre schwärmerischen Züge auch auf den gleichfalls verfolgten Pietismus übertragen.

Für die Vorgeschichte des Pietismus als solche möchte darum aber auch — neben den Vorläufern desselben, welche Heppe und Ritschl und die unermüdlichen holländischen Forscher uns schildern — zugleich auf diese Einwirkung der verfolgten und vertriebenen Hugenotten ein ganz besonderes Gewicht gelegt werden müssen. Und läßt sich in diesem Zusammenhang nicht näher auf das Einzelne eintreten, — um so mehr sei wenigstens auf den wichtigen neuen Beitrag in Pooles History of the Huguenots of the Dispersion verwiesen. Gerade das alte Land der Freiheit, das den verfolgten Puritanern und Independenten und Baptisten und Quäkern zum Asyl diente, nahm zuerst auch die französischen Flüchtlinge auf, brachte sie damit aber ebenfalls in die geistige Atmosphäre, in welcher Heppe mit vollem Recht eine der tiefsten Wurzeln auch des deutschen Pietismus gefunden. Wie das vierte und fünfte Kapitel Pooles die französische Gesellschaft in Holland vorführt, so verfolgen wir in den folgenden Kapiteln den Weg über Hamburg und Genf nach Hessen und Brandenburg. Alle diese französischen Gemeinden aber übertrugen, wie ihre hohe Kultur, so ihren Märtyrergeist auf die Kreise, in die sie eintraten, und von diesem Geiste hat die eigentliche Ära des deutschen Pietismus ihr gutes Teil empfangen. Wie nahe die Parallele hier liegt mit den jüdischen Synagogen im Römerreich, welche die Kette bildeten für den elektrischen Strom der Evangeliumspredigt, braucht keines Hinweises. Begnügen wir uns mit dem anderen Hinweis, wie sehr die neueste französische Forschung hier einsetzt, und wie daneben von

jenseits des Ozeans Männer wie Whitsitt in Louisville den versteckten Fäden nachgehen, die von der einen Geistesbewegung zur anderen führen.

Doch die Berücksichtigung dieser seit dem Erscheinen des Heppeschen Werkes neu hinzugetretenen Ergänzungen hat uns bereits in einen chronologisch späteren Zusammenhang geführt. Kehren wir daher in Kürze noch einmal zu seinem Abschnitt über die englischen Vorläufer des Pietismus zurück. Der Charakter des § 2 läßt sich als der eines langen Verzeichnisses von Namen und Büchertiteln bezeichnen, an und für sich ziemlich trocken und ohne tiefere Gesichtspunkte, doch wertvoll durch das Zurückgehen auf die, dem deutschen Leser meist fremden Quellen. Unter der großen Zahl der behandelten Schriftsteller heben sich zunächst Whitaker und Perkins mit ihren Genossen, neben ihnen die Laien Rous und Leigh hervor. Dann besonders Hooker und Hall, jener zu den Pilgervätern, dieser im Gegenteil zu den Konfessoren des Anglikanismus während der republikanischen Ära gehörig. Andere büßen für ihre Glaubensenergie durch das Exil in Holland und Irland. Strenge asketische Naturen, und so recht jene „ausschließlich religiöse" Lebensansicht bethätigend, als die Rothe den Pietismus selbst definiert hat, erweisen sie sich doch ausnahmslos zugleich als die Pioniere der Gewissensfreiheit, die seit Wilhelm III. England so groß gemacht hat. Von Goodwin ist eine Selbstbiographie mitgeteilt, diesmal ohne die mechanische Verwertung wie bei der Frau v. Guion. Besonders anziehend heben sich auch bei Heppe Baxter und Bunyan heraus, die beide gleichfalls unter den Stuarts für ihren kernprotestantischen Glauben ins Gefängnis geworfen wurden. Bei dem letzteren hätten die geistvollen Winke Macaulays über seine Jugendgeschichte, sowie das Verhältnis seiner „Pilgerfahrt" zu Heinrich Niklaes' „Land der Verheißung" Berücksichtigung verdient. Dem Verfasser war es aber ersichtlich in diesem Paragraph mehr um eine Nomenklatur als solche zu thun, auf deren Basis er (wieder im Anschluß an Barclay) zumal die Sorge für die niederen Volksschichten schildert, in welcher später der Methodismus die alten Revolutionskirchen ablöste. Desgleichen baut sich dann § 3, der die Eigentümlichkeiten der Lehre behandelt, auf

den vorher einzeln gekennzeichneten Schriften auf. Die verschiedenen Lehren werden im Anschluß an die Bekenntnisse (für Heppe selbstverständlich die reformierten, nicht die lutherischen), aber unter Betonung der jeweiligen Abweichungen behandelt. So zunächst die Auffassung von Christus selbst, dann die von der Reformation. Als die notwendige Fortführung derselben erscheint schon hier, gerade wie später bei Spener, die enge Verbindung von Erkenntnis und Praxis. In der Gnadenlehre wird meist ein Mittelweg zwischen Calvin und Arminius eingeschlagen, ähnlich wie bei Camero und Amyraut (dessen hervorragende Bedeutung für die Ethik demnächst Gegenstand einer durch A. Schweizer und F. Langhans angeregten Spezialarbeit werden dürfte). Im Abendmahl und in der Rechtfertigungslehre giebt es wenig Eigentümliches zu vermerken. Wichtiger erscheint die Gewißheit des Glaubens, bei der das altreformatorische (von Schweizer und Scholten nachdrücklich betonte) testimonium spiritus sancti neue Bedeutung gewinnt. Der Schwerpunkt aber liegt auf der Wechselbeziehung von Bekehrung und Heiligung. Das Christentum ist thätiges Leben, das als solches einen steten Fortschritt aufweisen muß.

Von Einzelfragen wird vor allem die Stellung zum Chiliasmus behandelt, den Baxter in einer Reihe von (S. 63 aufgezählten) Schriften bekämpft. Ich habe hier die Behandlung der Anhänger der fünften Monarchie vermißt, möchte überhaupt eine etwas weitere Verbreitung des Chiliasmus annehmen. Hat derselbe doch sogar in der Gegenwart eine noch viel intensivere Propaganda als selbst ein Sachkenner wie Palmer vermutet. Wenn Baxter diese Ansicht bekämpft, so repräsentiert er dagegen den Zug zur Union, zumal zur Vereinigung aller Protestanten unter einander, in ähnlicher Weise wie Duräus (über den übrigens auch eine baldige Neubearbeitung auf Grund der schweizerischen Archive zu erwarten steht).

Eine weitere, besonders für Spener vorbildliche Einrichtung bilden die Hausgemeinden, während in der „methodischen" Anleitung zur Gottseligkeit schon eine Weissagung des späteren Methodismus erkannt werden mag. Die Verquickung mit der Mystik endlich wird nach Halls Kunst der Meditation und Rous' Beschrei-

bung der himmlischen Akademie (im Gegensatz zu Gymnasium und Universität) dargethan.

So wichtig jedoch die Grundlage ist, welche der erste Abschnitt Heppes für die Geschichte des niederländischen Pietismus gelegt hat, und so sehr er geschichtlich mit der Hervorhebung dieser tieferliegenden Wurzeln des letzteren im Recht ist, — so handelt es sich in diesem Abschnitt doch nur um eine kurze, skizzenhafte Übersicht. Mit dem zweiten Abschnitt dagegen treten wir auf den holländischen Boden selbst über, und nun beginnt eine eingehende Schilderung der dortigen pietistischen Erscheinungen, indem der zweite Abschnitt die älteren Grundlagen und der dritte die verwandten Tendenzen in der Föderaltheologie zeichnet, worauf dann der vierte in umfassender Weise dem Labadismus sich zuwendet, der fünfte die späteren Parallelen dazu und der sechste die vielgenannte Schortinghuissche Schrift vom innerlichen Christentum und den dadurch hervorgerufenen Streit schildert. Schon die zweite Hälfte des zweiten Abschnitts behandelt Personen und Bewegungen, denen auch Ritschl sich seinerseits zugewandt hat. Von da an handelt es sich also in erster Reihe um einen Vergleich des von beiden Gelehrten Gebotenen. Da zu dem Ende aber vorher der Charakter der Ritschlschen Arbeit selbst näher ins Auge gefaßt werden muß, so begnügen wir uns an dieser Stelle zunächst mit einem kurzen Hinweis auf die erste Hälfte des zweiten Abschnitts.

Mit voller Freude und Zustimmung hat Referent den § 1 über die Begründung der reformierten Kirche in Holland gelesen. Ist doch auch er, ohne noch Heppes Urteil über diese Verhältnisse zu kennen, zu dem gleichen Ergebnis gelangt: des durchgängigen Unterschiedes zwischen der ersten holländischen Reformation mit ihrem erasmisch-lutherisch-zwinglischen Geiste und der zweiten, fast durch ein halbes Jahrhundert von jener getrennten Kirchenbildung calvinischer Form.

„Bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts hatte die Entwickelung des allgemeinen Kulturlebens in den Niederlanden einen von dem Interesse und den Tendenzen des am deutschen Niederrhein zur Ausgestaltung gekommenen calvinischen Kirchenwesens durchaus unabhängigen Verlauf genommen. Es war auf niederländischem

Gebiet ein Protestantismus heimisch geworden, der von dem reformierten Bekenntnis spezifisch verschieden war." Vgl. daneben zumal die längere Ausführung (S. 79), wie Erasmus und Zwingli, Calvin und Bullinger, Luther und Melanchthon hier neben einander standen, und erst nach dem glücklichen Beginn des Freiheitskampfes der Calvinismus in den Niederlanden die Alleinherrschaft zu gewinnen suchte. Der ebenso positiv-religiöse wie ethisch-irenische Geist jener älteren, allerdings schon seit dem Jahre 1531 äußerlich unterdrückten Bewegung (deren Kenntnis wir allerdings erst dem klassischen Werke de Hoop-Scheffers verdanken) ist noch unlängst wieder aufs neue beleuchtet: durch Benraths Nachweis (dem inzwischen mehrere holländische Forscher mit genaueren Daten zuhilfe kamen), daß jene „Summa der heiligen Schrift", die schon bald nach Luthers ersten Reformationsschriften in französischer, italienischer, englischer Übersetzung verbreitet wurde, niederländischen Ursprungs. Wie ganz anders der Geist der calvinischen Kampfesreligion, die nach der Albaschen Schreckensherrschaft in den Niederlanden mit Naturnotwendigkeit einen noch schrofferen Charakter annehmen mußte als in Genf selber. Wir werden unten sehen, wie auch Ritschls Zeichnung des Calvinismus hochbedeutsame Gesichtspunkte zur Vorgeschichte des Pietismus herbeiträgt. Aber es ist eine schöne Ergänzung, wenn Heppe bereits in den Nachwirkungen der ersten holländischen Reformation noch um vieles ältere Keime des letzteren nachweist.

Kein Geringerer als der große Dirk Volkertzoon Coornhert, jener edle Repräsentant der ursprünglichen Reformationsgedanken gegenüber der neuen genferischen Inquisition, wird von Heppe in den Kreis derer gezogen, welche er als Vorläufer Speners begrüßt. Heppe giebt aber überhaupt die erste aus den Quellen geschöpfte Schilderung des prächtigen Charakterkopfes für deutsche Leser. Schon vor 20 Jahren hatten meine Monographieen über die Sekten des Heinrich Niclaes und David Joris die Gegenschriften Coornherts als das Beste, was damals und später gegen diesen wirklich grundstürzenden Mysticismus gesagt worden sei, hervorheben müssen. Seitdem war es mir ein immer wieder zu vertagender Lieblingswunsch, näher auf den ebenso frommen wie freien

Vorkämpfer des niederländischen Bürgertums eintreten zu können, dessen Schriften eine stets neue Erfrischung darboten. Wenn ich mir erlaube, dieser persönlichen Reminiscenz hier Ausdruck zu geben, so möge man das damit zugute halten, daß auf diese Weise andere auf die noch unausgefüllte Lücke aufmerksam gemacht werden. Kaum giebt es einen lohnenderen Gegenstand für eine Monographie aus der niederländischen Reformations- und Freiheitsgeschichte. Kann aber auch Heppes Skizze (S. 79—86) eine solche Monographie nicht ersetzen, um so freudiger ist die Richtigkeit des von ihm entworfenen Bildes zu konstatieren. Und vollauf muß man seinem Ausgangspunkte zustimmen, nicht nur in den Extremen des Calvinismus, sondern auch in den großen und freien Gedanken eines Mannes wie Coornhert eine Vorbereitung des Pietismus zu sehen. Erscheint als das Zentrum von Coornherts Bestreben die Idee der vollen Gewissensfreiheit, ist ihm die Verfolgung der Ketzer ein Frevel am Reiche Gottes, so will er doch zugleich eine vollständigere Reformation der Kirche durch Erweckung eines thätigen innerlichen Christentums. Und darin steht Spener in seinen Fußtapfen.

Im Gegensatz zu der eingehenden Skizze Coornherts sind Männer wie Coolhaes und Herberts etwas zu kurz behandelt. Ebenso sind für den Zusammenstoß des Calvinismus mit dem ursprünglichen Protestantismus die neueren Sammelwerke von Tideman und Rogge, sowie Reitsmas treffliche „Hundert Jahre aus der Geschichte der Reformation in Friesland“ noch nicht zur Verwertung gekommen. Dafür ist der politische Hintergrund von Moritz' Staatsstreich richtig gezeichnet. Und neben den dogmatischen Canones der Dortrechter Synode treten ihre Folgen auf dem Gebiete des kirchlichen Volkslebens, sowie die Bedeutung der Staatenbibel und der Synopsis purioris theologiae deutlich zutage. Wir notieren nur, daß wir zwar Heppes (und Bunsens) Urteil über die Vortrefflichkeit der Bibelübersetzung zustimmen, daneben aber der Noten gedacht wünschten, deren auf die Spitze getriebene Harmonistik zu dem späteren Rückschlage nicht wenig beitrug, sowie daß von jener Synopsis gegenwärtig eine neue Auflage erscheint.

In §§ 2 und 3 erscheinen bereits eigentliche Repräsentanten des Pietismus, Taffin und Udemans einer-, Teelinck anderseits. Auch hier werden die Verfasser und ihre Schriften als solche vorgeführt, nur noch in einer um vieles detaillierteren Weise als in dem auf England bezüglichen Abschnitt. Dennoch müssen wir uns hier abermals eine Einschaltung zugunsten einer seither hinzugekommenen wichtigen Ergänzung gestatten. Über Taffin hat nämlich neuerdings Sepp eine seiner ausgezeichneten Quellenstudien veröffentlicht, in dem ersten der drei Lebensbilder seiner Drie Evangeliedienaren uit den tyd der hervorming (S. 1—80). Können wir hier so wenig wie bei de Hoop-Scheffers Brownisten auf die Fülle der völlig unbekannt gewesenen Daten eintreten, die Sepp über den Mann und seine Bestrebungen mitteilt, um so mehr muß auf dieselben aufmerksam gemacht werden. Neben dem ersten bieten übrigens auch die beiden anderen Lebensbilder die reichste Belehrung, und auch ihre Träger gehören ebenso wie Taffin zu den Vorläufern Speners. Dabei hat die Zeichnung des Overhaag oder Pieter de Zuttere bereits eine zweite Darstellung des bis dahin verschollenen Mannes von H. Q. Janssen (in Moll und de Hoop-Scheffers Studien en Bydragen 1880, IV) zur Folge gehabt. Das Bild Albadas aber, in dem wir einen der zahlreichen Verehrer Schwenkfelds unter den höchstgebildeten Nichttheologen erkennen, bietet seinerseits eine Ergänzung zu Lossens wertvollem Aufsatze: „Aggäus Albada und der Kölner Pacifikationscongreß von 1579“ (im Historischen Taschenbuch 1876).

In Verband mit diesen noch im Jahre 1879 erschienenen drei Biographieen irenischer Theologen des 16. Jahrhunderts müssen aber auch die seither denselben gefolgten weiteren Untersuchungen Sepps: Polemische en irenische Theologie, als ein wichtiger Beitrag zur Vorgeschichte des Pietismus bezeichnet werden. Zumal der schöne Aufsatz über die irenischen Bestrebungen, welche in Holland denen des edlen Duräus zur Seite gingen, macht uns mit einer Reihe von Vorläufern Speners bekannt, die gleich ihm zwar keine kirchliche Union, aber gegenseitige Verträglichkeit anbahnten. Auch Arnolds Liebling Deurhoff wird in einem be-

sonderen Aufsatze von neuen Seiten beleuchtet. Daneben wichtige Ergänzungen zu Sepps älterem Aufsatze über den merkwürdigen Spanier Corranus, sowie abermals Briefe von und über Taffin.

Steht die Heppesche Zeichnung Taffins heute natürlich gegen die Seppsche zurück, um so mehr behalten die von Udemans und Teelinck ihren Wert. Unter den Erbauungsschriften des ersteren heben sich speziell die für Seeleute, wie sein Kompaß, sein Ruder &c. hervor, Schriften, die (wie wir nach eigener Erfahrung bezeugen können) immer noch in den alten Lettern neu gedruckt werden — einer der vielen Belege für den hochkonservativen Charakter und den Prädestinationsglauben der holländischen Fischerdörfer. Der andere, Teelinck, darf geradezu als ein Lieblingsautor Heppes bezeichnet werden. Das Leben, die Schriften, die Lehre werden mit gleicher Umständlichkeit vorgeführt (S. 106—140). Jedoch mit vollem Recht: denn wer den gelehrten Voetius als theologischen Hauptvertreter des Pietismus betrachtet (und mit ihm beginnt auch Ritschl die Geschichte des reformierten Pietismus), der muß von ihm auf seinen Lehrer Teelinck zurückgehen (vgl. die S. 113. 137. 147 angeführten Urteile von Voetius selbst). Das Gleiche ist bei Amesius der Fall, den wir noch aus dem folgenden § 4 hier herbeiziehen, und in dem sich die Anregungen von Perkins und Teelinck mit einander gepaart haben. Die Art von Amesius' Kollegien ihrerseits mutet uns völlig wie ein Vorbild der berühmten Leipziger Collegia philobiblica an.

So müssen auch diese letzten Nachweise Heppes über die Vorläufer derjenigen Tendenzen, die er nun ferner mit Ritschl gemeinsam behandelt, als durchaus begründet bezeichnet werden. Vergleichen wir denn nun damit, wie Ritschl die ältere Vorgeschichte des reformierten Pietismus sich denkt.

Sind es die reichen Schätze echt historischer Quellenforschung, die das Heppesche Werk noch auf lange hinaus zu einer Fundgrube für alle jüngeren Arbeiter machen, so bedarf es bei dem Ritschlschen Buche kaum des Hinweises auf die Verdienste, welche den berühmten Verfasser auszeichnen. Die genialen Gesichtspunkte, der klare Verstand, die scharfe Dialektik, der sarkastische Witz drücken

auch seiner letzten Schrift ihren Charakter auf. Auch diesmal ferner ein großartig angelegtes Gebäude, zu dem die Grundsteine fest und sicher eingemauert sind. Ein konsequenter logischer Zusammenhang verbindet jeden Abschnitt mit den früheren und späteren. Wer gewisse Prämissen zugegeben, der scheint ohne weiteres gezwungen, auch allen Schlußfolgerungen zustimmen zu müssen. Ritschl hat eine besondere Gabe, der intellektuellen Seite der menschheitlichen Entwickelung mit stets gleichem Scharfsinn und Spürsinn nachzugehen. Dabei hängt gerade der Gegenstand seines jüngsten Werkes eng mit seinen dogmatischen Lieblingsthesen zusammen. Um das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung hatte sich einst der Kampf zwischen Orthodoxen und Pietisten bewegt. Um die von jenen vertretene Position mit neuen Waffen zu verteidigen, mußte zuvor der gewappnetste aller ihrer Gegner, der Pietismus, aus dem Felde geschlagen werden. Ohnedem fühlte sich ja der Verfasser schon seit seiner Bonner Wirksamkeit (zumal seit der von pietistischer Seite erfolgten Kritik seines Vortrages über die Union) zu stets erneuter Auseinandersetzung mit dieser vom Wupperthale aus die ganze rheinische Kirche beeinflussenden Geistesrichtung veranlaßt.

Jenes dogmatische Kriterium ist nun aber in der Beurteilung der pietistisch gerichteten Erscheinungen des christlichen Lebens, sowie überhaupt aller der Einzelmomente, auf welche Ritschl den Pietismus zurückführt, der beinahe ausschließliche Ausgangspunkt. Daß dem Verfasser überhaupt nicht sowohl eine Geschichte des Pietismus als eine dogmatische Kritik über seine Rechtgläubigkeit im Sinn lag, ist bereits in dem Vorwort ganz unzweideutig herausgekehrt. „Ich halte es für zweckmäßig, im voraus festzustellen, daß ich dazu (i. e. zur Beurteilung der einzelnen Erscheinungen) meinen Standpunkt im Bekenntnis der lutherischen Kirche einnehme.“ Steht doch dieses Prinzip demjenigen, welches mit Recht für das Abc der geschichtlichen Betrachtungsweise gilt, der Unabhängigkeit von allen dogmatischen Prämissen, so diametral gegenüber, daß man bei der rückhaltlosen Proklamierung desselben dem Verfasser kein größeres Unrecht anthun könnte, als seine glänzende dialektische Leistung mit dem Maßstabe, den man an ein eigentliches Geschichts-

werk anlegen müßte, zu messen. Bedenklich aber bleibt es immerhin, von dem Bekenntnis der lutherischen Kirche aus, deren konfessionelle Abgrenzung doch erst auf der Konkordienformel beruht, über Erscheinungen der reformierten Kirche zu urteilen, und ebenso die baptistische Bewegung der ersten Phase der Reformation als nicht zu der Reformation gehörig zu desavouieren.

Wie in der Vorrede, so werden auch sonst die späteren Bekenntnisschriften zum Maßstab der ursprünglichen Reformationsbewegung gemacht, statt diese aus sich selbst heraus zu verstehen. So in dem Hinweis „als ob es keine reformierten Bekenntnisschriften gebe" (S. 63). Als ob — müssen wir dem entgegenhalten — „aus irgendeiner der unter Calvins Einfluß entstandenen Formeln die ursprüngliche reformierte Kirchenbildung Zwinglis vorgeführt werden könnte! So gar in der merkwürdigen Behauptung, daß „die Augsburger Konfession sich zu ihrem Vorteil von den Privatschriften der Reformatoren unterscheide" (S. 85). Luthers reformatorische Ideale werden uns denn doch wohl etwas klarer aus den klassischen Schriften des Jahres 1520 entgegentreten.

Gerade mit Bezug auf den Gegenstand des Buches ist aber die von Ritschl gewählte Methode besonders vom Übel. Denn wenn der dogmatische Ausgangspunkt schon an und für sich in ausgesprochenem Gegensatz zu der historisch-genetischen Methode steht, so muß ein aus der dogmatischen Terminologie der Symbole hergenommener Maßstab doch ganz besonders verhängnisvoll sein für die richtige Würdigung einer Geistesrichtung, deren wesentliches Organ das Gemüt ist. In der eingehenden Monographie des Verfassers über die Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre handelte es sich um die Beurteilung dogmatischer Systeme, die als solche der Verstandessphäre angehören. Daher konnte zumal der erste Band (wie Referent s. Z. im Anschluß an das schon in der ersten Auflage seines Handbuchs [1867] über Ritschl Gesagte dankbar hervorgehoben) eine ähnliche fruchtbringende Wirkung ausüben wie Baurs berühmte dogmengeschichtliche Werke. Aber wie die Grenze von Baurs Virtuosität sofort da gegeben ist, wo es sich nicht mehr um die intellektuelle Entwickelung handelt, ähnlich verhält es sich auch mit der Virtuosität Ritschls.

Müssen wir somit von vornherein den „Sehwinkel" des Buches als einen solchen bezeichnen, bei dem mannigfache optische Täuschungen nicht ausbleiben konnten, so fehlt es daneben leider auch nicht an anderen Fehlgriffen, die selbst einen so genialen Dialektiker zu Urteilen führten, denen schwerlich irgendein sachkundiger Historiker zustimmen dürfte. Ritschl selbst beklagt in der Vorrede den „lückenhaften litterarischen Apparat, der ihm zugebote gestanden", hat sich aber dadurch nicht abhalten lassen, über geschichtliche Erscheinungen, zu deren wirklicher Kenntnis eben doch ein gewisses Maß von Quellenkunde gehört, auch ohne dasselbe sehr decidierte Urteile zu fällen. Ja, es fehlt sogar nicht an Fällen, wo ihm die einschlägige geschichtliche Litteratur, deren Ergebnisse freilich nicht besonders zu der in seinem Buche niedergelegten Vorstellungsweise paßten, genau bekannt sein mußte, aber unbenutzt blieb. In Verband mit der ungenügenden Art des Quellenstudiums zeigt es sich denn auch wiederholt, daß manche der von ihm behandelten Persönlichkeiten völlig aus dem geschichtlichen Zusammenhang, aus dem sie hervorwuchsen, herausgerissen sind, so daß das von ihnen gezeichnete Charakterbild geradezu in der Luft schwebt.

Eben weil wir alle aus dem wirklichen Geschichtsverlaufe entnommenen Anregungen, an denen es auch in diesem Buche nicht fehlt, nach Gebühr schätzen, glaubten wir diese kritischen Einwände gleich von vornherein klar formulieren zu sollen. Dürfte sich doch alles, was bei der Darstellung des Einzelnen zu vermissen ist, auf eine dieser Ursachen zurückführen lassen.

Doch — es ist Zeit, daß wir von diesen Vorbemerkungen über die Ritschlschen Aufstellungen zum Vergleich derselben mit den Heppeschen kommen. Das allgemeine Verhältnis beider dürfte sich dahin bestimmen lassen, daß sie sich zumal nach der Seite ergänzen, daß Heppe die Lichtseiten, Ritschl die Schattenseiten des Pietismus mit Vorliebe vorführt. Eine die große Bedeutung seines Buches außerordentlich anerkennende Kritik Ritschls von dem (wegen seiner sprichwörtlich gewordenen Objektivität in den verschiedensten Kreisen gleich hochgeachteten) Antistes Finsler in Zürich (Volksblatt für die reformierte Schweiz 1881, Nr. 10—12) betont wiederholt, wie für ihn der Pietismus wesentlich ein schädlicher Auswuchs am

Baum der Kirche sei, wie eine Anerkennung des guten Kerns in ihm fast ganz zu fehlen scheine. Um vieles schärfer noch klagt Orelli im „Kirchenfreund“ über „die Abneigung des Verfassers gegen das, was er nicht begreife“. Ja, es sind schon Stimmen laut geworden, welche an die dem letzten Straußischen Buche gemachten Einwände erinnerten. Aber mit dem Gemeinplatz „Wer den Dichter will verstehen, muß in Dichters Lande gehen“ ist doch hier wenig gesagt. Nein, Ritschls Kritik der Dinge, die er tadelt, ist gemeinhin eine durchaus berechtigte. Es liegen überall, auch wo er (um ein Wort Diestels über die schwache Seite der von ihm sonst so hochgeschätzten Methode Ritschls anzuwenden) von einem Punkte der Peripherie ausgeht und diesen zum Zentrum macht, richtige Beobachtungen zugrunde. Gerade die ernstesten Repräsentanten der von ihm getadelten Geistesrichtung (die man freilich von den Geschäftsunternehmungen oder von den sozialpolitischen Tendenzen, die mit dem Namen ganz andere Bestrebungen verdecken, nicht klar genug unterscheiden kann) werden am meisten Nutzen daraus zu ziehen vermögen. Aber neben den „Ausläufern ins Absurde“ findet sich im Pietismus doch auch eine ruhigere gesundere Strömung. Über den karnalistischen Rotten soll man sein hohes Kulturverdienst nicht übersehen. Und das hat Ritschl — im andern Extrem zu dem hier und da idealisierenden Heppe — so gut wie durchweg gethan.

Stellen wir uns jedoch, bevor wir auf das Einzelne eintreten, zunächst die Grundzüge der Ritschlschen Kritik des Pietismus im Zusammenhange vor Augen. Eine historische Entwickelung, die von einer Periode zur andern die dieselben verbindenden Fäden nachweist, liegt seinem Zweck fern. Nicht der geschichtliche Zusammenhang, sondern die Verwendbarkeit von Personen und Tendenzen für das System bestimmt den Ort, wo sie zur Sprache kommen. So behandelt das grundlegende erste Buch unter Nr. 2 „Reformation in der abendländischen Kirche“ die Reformgedanken der Cluniacenser und Franziskaner, dagegen unter Nr. 4 „Katholicismus und Protestantismus“ den heiligen Bernhard als typischen Entwurf der katholischen Devotion, und deshalb ebenso ausführlich (S. 46 bis 60) wie unter Zurückstellung aller anderen Daten, die man

bei der Charakteristik des Katholicismus und zumal bei der Behandlung des Gegensatzes von Katholicismus und Protestantismus erwarten muß. Zwischeninne wurde aber bereits in Nr. 3 „Eigentümlichkeit und Abstammung der Wiedertäufer“ besprochen. Überhaupt läßt sich die ganze Anordnung der in dem einleitenden Buche behandelten Fragen nur aus dem völlig subjektiven Ermessen des Verfassers begreifen. Die Zuversichtlichkeit, mit welcher die eigenen Ideen vorgetragen werden, der ironische Ton, in welchem andere Gelehrte abgethan werden (vgl. über Heppe, S. 5, über Schmid, S. 4, sowie den Lieblingsausdruck, wonach die anderen „eine Ahnung von etwas haben“, S. 9. 63) muß den Leser packen und fesseln. Kommt er aber hernach zu selbständiger ruhiger Prüfung, so erscheint ihm gar vieles mehr mit einer Art von souveräner Willkür behauptet, als objektiv dargethan. Häufig wird man durch außerordentlich zutreffende Thesen im Lapidarstil getroffen, so wenn es heißt „der Pietismus habe seine Geschichte nicht in Lehrstreitigkeiten, sondern seine Dokumente beständen vor allem in asketischen Büchern und religiösen Liedern“ (S. 4); oder wenn wiederholt hervorgehoben wird, daß der gewöhnliche Begriff der Reformation viel zu eng gefaßt sei (S. 7), viel weiter gefaßt werden müsse (S. 18). Aber der Sprachgebrauch des Verfassers muß unter solchen Thesen etwas ganz Besonderes verstehen. Denn weder finden wir für die Würdigung des Pietismus jenen Grundsatz verwertet, noch den Begriff der Reformation umfassender gefaßt als bisher. Im Gegenteil: er wird noch um vieles enger, als bei irgendeinem der so vornehm zurückgewiesenen bisherigen Historiker. Die „vulgäre Tradition“ von den Waldensern wird abgewiesen. Die Kategorieen von Flacius' testes veritatis sind „erheblich zu reduzieren“. Die Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben sind „echt katholisch“. Gewiß sind sie das, aber ebenso sehr lebt in allen diesen Gruppen derselbe Reformationsgedanke, der endlich im 16. Jahrhundert zum Durchbruche kommt und an und für sich auch in dieser Zeit noch nichts Unkatholisches in sich birgt.

Der eigentliche Grundgedanke des Ritschlschen Buches, der allen Einzelausführungen zugrunde liegt, ist jedoch der, daß der

Pietismus keinen Fortschritt, sondern einen Rückschritt in der Entwickelung des Protestantismus bedeute. Während sein Ausgangspunkt gemeinhin im Protest gegen die Veräußerlichung und Verweltlichung der Kirche gesucht wird, führt Ritschl denselben auf die Erneuerung des katholischen Lebensideals innerhalb des Protestantismus zurück. So ist der Pietismus nicht eine Regeneration des Protestantismus, vielmehr steht er mit den protestantischen Grundprinzipien in grellem Widerspruch. Der historische Unterschied von Katholicismus und Protestantismus, wonach jener von dem Ideal der Universalität des Christentums getragen ist, dieser von der freien Selbstbestimmung des Individuums (ein Unterschied, der allerdings weniger auf einen Widerspruch, als auf eine Ergänzung hinauskommt) ist für die Ritschlsche Auffassungsweise nicht zu gebrauchen. Nach ihm ist es vielmehr ein verschiedenes Lebensideal, welches den Katholicismus und den Protestantismus kennzeichnet. Das des Katholicismus liegt in der Weltflucht, das des Protestantismus in der Beziehung der Religion auf das praktische Leben. Der Pietismus seinerseits aber ist ein Rückfall in das katholische Lebensideal. In der That erscheinen fast alle die Männer, auf welche der Protestantismus besonders stolz zu sein pflegt, und die, wenn wir ihre geschichtliche Stellung nach ihrer Nachwirkung beurteilen, mehr wie fast alle anderen eine Neukräftigung der Reformationsgedanken bewirkten, als mehr oder weniger von diesem katholischen Geist infiziert. Es geht das so weit, daß sogar der milde Finsler zu der These veranlaßt wird: „Wenn ich boshaft sein wollte, so würde ich das Buch den katholischen Apologeten zum Studium empfehlen; es könnte ihnen ein treffliches Material liefern zu dem Beweise, was für eine gewaltige Macht das katholische Lebensideal auch in der protestantischen Kirche ausübt."

So überraschend jedoch jene Behauptung, wonach der Pietismus nicht sowohl ein Fortschritt als ein Rückschritt in der geschichtlichen Entwickelung wäre, auch ist — und zwar nicht bloß auf den ersten Blick, sondern mehr noch bei genauerer Prüfung —, so fehlt es doch Ritschl nicht an Zwischengliedern, auf die er für die Ableitung des Pietismus aus dem katholischen Lebensideale sich stützt. Der Pietismus ist zunächst nicht ein Kind des Luthertums, sondern

des Calvinismus; dieser geht, was die Gestalt des Lebens betrifft, im Geleise nicht der Reformation, sondern der Wiedertäuferei; diese hinwieder schöpft ihren Ursprung nicht aus der reformatorischen Erneuerung des Evangeliums, sondern aus den Tertiariern des Franziskanerordens; deren Lieblingsheiliger endlich ist Bernhard von Clairvaux. Daher Bernhard von Clairvaux der eigentliche Stammvater des Pietismus.

Daß in all diesen Thesen, wie paradox sie sich auch ausnehmen, vielfache Wahrheitsmomente liegen, geht schon aus unserer ganzen bisherigen Entwickelung hervor. So ist die intensive Verwandtschaft der pietistischen und der baptistischen Bewegung bereits mehr als einmal mit Nachdruck hervorgehoben. Und wenn wir Heppe vor allem das Verdienst zusprechen, die englischen und holländischen Zwischenglieder zwischen beiden in helleres Licht gestellt zu haben, so lag in diesem Stammbaum von selbst die volle Anerkennung der Abstammung als solcher. Damit nicht genug — auch uns erscheint keine Parallele berechtigter als die zwischen Pietismus und Mönchtum. Dieselben Naturen, welche auf katholischem Boden im Klosterleben ihre religiöse Befriedigung suchen, flüchten sich innerhalb des protestantischen Kirchentums zum Konventikel. Und da es zu allen Zeiten zahlreiche Naturen der Art geben wird, wie es deren immer (auch in allen außerchristlichen Religionsformen) gegeben hat, so wird es auch immer wieder Klöster und Konventikel geben.

Liegt somit eine große, ja eine nicht genug beachtenswerte Wahrheit hinter der Ritschlschen Zurückführung des Pietismus auf Wiedertäuferbewegung und Mönchtum, so verhüllt sie sich jedoch anderseits in einer so einseitigen, so exzentrischen Form, daß gar mancher darüber das Wahrheitsmoment, das sie in sich birgt, ganz übersehen mag. Suchen wir daher, von einer geschichtlichen Periode zur andern fortschreitend, die geschichtlich richtigen Grundgedanken von der dogmatischen Inkrustierung zu trennen (nach derselben Methode, die auch den altkirchlichen Dogmen gegenüber die allein zureichende ist).

Es ist dies schon nötig der merkwürdigen Art gegenüber, wie der eine Bernhard von Clairvaux als Repräsentant des mittel-

alterlichen Katholicismus, als der für alle Zeiten klassische Ausdruck seines Ideals erscheint. Denn nicht nur ist die mystische Kontemplation Bernhards durchaus noch nicht ein wesentlicher Faktor des Mönchtums als solchen, sondern es werden überhaupt von den besten katholischen Geschichtsforschern ganz andere Personen in den Vordergrund gestellt. Weder Anselm noch Thomas aber tragen ähnliche Züge, — von den Stillen im Lande, den für häretisch erklärten Reformparteien zu schweigen, deren enorme Verbreitung erst Döllingers allumfassende Gelehrsamkeit neu zu entdecken vermochte.

Ganz in derselben Weise wie Bernhard sind die sogenannten Tertiarier viel zu sehr premiert. Referent war in der Lage, einige der ersten katholischen Kirchenhistoriker über die Ritschlsche Auffassung derselben befragen zu können, begegnete aber durchweg nur einer geradezu lächelnden Ablehnung. Der hervorragendste der protestantischen Kirchenhistoriker, welche die letzten Jahrhunderte vor der Reformation speziell zu ihrem Studium gewählt, Wilhelm Moll, hat sich mit Vorliebe in die zahlreichen Kreise der „Devoten" zumal des 14. und 15. Jahrhunderts vertieft. Schon sein Johannes Brugman giebt die tiefsten Einblicke in die in diesen Kreisen gepflegte Erbauungslitteratur: in die mancherlei Leben Jesu oder imitationes Christi, in die Heiligenbiographieen und frommen Lieder. Mehr noch seine grundgelehrte Kirchengeschichte Niederlands vor der Reformation, die reife Frucht eines Gelehrtenlebens, wie unsere Zeit wenige kennt. Aber vergebens wird man bei Moll eine solche Heraushebung der Tertiarier suchen. Ebenso vergebens sucht man freilich in dem Ritschlschen Werke das Studium Molls.

Wie kommt denn aber ein so genialer Dialektiker wie Ritschl überhaupt zu einer Annahme, die mit der wirklichen Geschichte so sehr in Widerspruch steht? Den Anlaß dazu giebt eine ganz beiläufige Bemerkung Bullingers, wo dieser (ähnlich wie lange vor ihm Sebastian Frank) die so sehr verschiedenen Parteien der Wiedertäufer einander gegenüberstellt, aus ihrem Streit unter einander kaum anders argumentierend, als Irenäus gegenüber der Gnosis und Bossuet gegenüber der Reformation. Da sagt er u. a. auch,

daß etliche neue Barfüßer, d. h. den Franziskanermönchen gleich waren. Diese Ähnlichkeit eines Teils der Wiedertäufer wird bei Ritschl sofort zum Ursprung der Bewegung als solcher. Schon Finsler macht auf den vorschnellen Schluß aufmerksam, daß auf Grund jenes Bullingerschen Vergleichs nun Motive und Ziele, Mittel und Regeln der Wiedertäuferei sämtlich auf der Linie der Franziskaner gesucht würden, findet diese Analogie nichts weniger als genau. Wir müssen aber nicht nur gegen die Outrierung einer beiläufigen und nebensächlichen Bemerkung Bullingers, sondern zugleich auch gegen die ganze Art, wie Ritschl Bullingers gegen Ende seines Lebens herausgegebene polemische Schrift an Stelle der archivalisch-historischen Forschungen über die Anfänge der Radikalreformation setzt, die ernstesten Bedenken erheben. Gewiß — Bullinger ist einer der gewichtigsten und gelehrtesten Reformatoren nicht bloß, sondern auch eine der anziehendsten menschlichen Erscheinungen, zu der man immer wieder mit Freude zurückkehrt. Aber so wenig wir sein von Genf aus beeinflußtes Urteil über Ochin zu dem unsrigen machen dürfen, so wenig darf der durch und durch polemische Charakter seiner Schrift gegen die Wiedertäufer verkannt werden. Gewiß sind alle die merkwürdigen Doppelgänger der kirchlichen Reformation, die gleich sehr und gleich schnell in Wittenberg und Zürich, in Augsburg und Nürnberg, in Straßburg und Kiel, in Livland und Schweden, als ein äußerster linker Flügel in der allgemeinen Bewegung auftauchen, durch zahlreiche Fäden mit allerlei Vorläufern verbunden. Schon Erbkams — noch heute, trotz aller inzwischen aufgefundenen neuen Quellen überaus brauchbare — Geschichte der protestantischen Sekten hat die lebendige Kette durch ihre verschiedenen Glieder hindurch verfolgt. Aber wir werden dabei viel weniger auf den dritten Orden des heiligen Franziskus, als auf Hussiten und Waldenser, auf Begharden und Geißler, auf Gottesfreunde und Brüder des gemeinsamen Lebens geführt. So sehr auch alle diese Gruppen voneinander abweichen, so sehr tragen sie daneben eine Reihe verwandter Züge, verwandt unter sich so gut wie mit den Baptisten. Auch die große Rolle, welche jene wandernden Schauspieler (Rederykers) gespielt, aus denen ein Johann von Leiden wie

ein David Joris hervorgehen, führt wahrlich auf ganz andere Spuren.

Neben der eigentümlichen Methode, statt der neueren historischen Untersuchungen über den Ursprung der anabaptistischen Tendenzen die Bullingersche Polemik zum Ausgangspunkte zu nehmen, ist das Gesamturteil Ritschls über die Reformationsbewegung von einem dogmatischen Begriff getragen, den die Quellen dieses Zeitalters selbst kaum irgendwo in den Vordergrund treten lassen: den der Vollkommenheit. Zwar gedenkt er (S. 41) des Einwandes von Kähler, daß dieser Begriff für die Reformatoren untergeordnet und ihnen nur durch die Polemik gegen den gleichnamigen katholischen Begriff an die Hand gegeben sei. Wie sehr er ihn aber (ob in jener Zeit in seinem Sinne thatsächlich vorhanden oder nicht) für sein System braucht, das beweist bald darauf (S. 43) der merkwürdige Passus: „Wenn die selbständige Bedeutung des reformatorischen Begriffs der christlichen Vollkommenheit verneint wird, so kann ich nicht umhin, darin die petitio principii für die seligmachende Bedeutung des Pietismus zu erkennen.“ Schade nur, daß bisher noch kein Historiker auf diese Frage anders als verneinend geantwortet.

Erweisen sich somit schon die Voraussetzungen, von welchen Ritschls Zeichnung der verschiedenen Gruppen der Reformationsbewegung ausgeht, als widergeschichtlich, — schärfer noch muß unser Widerspruch werden gegen die Behandlung der täuferischen Bewegung als solche. Von der ersten Forderung, die an jeden unbefangenen Kirchenhistoriker gestellt werden muß, die verschiedenen religiösen Richtungen mit gleichem Maße zu messen, scheint auf dem Standpunkte der Ritschlschen Dialektik nicht mehr die Rede zu sein. Schon der immer wiederkehrende terminus technicus „Wiedertäuferei“ ist ernstlichst in Anspuch zu nehmen. Denn wodurch unterscheidet sich solche Ausdrucksweise von der eines Joh. Janssen und seiner Genossen über die Reformation? Ebenso gut kann man dann von Reformiererei und Sakramentiererei reden. Ist denn dem geistvollen Verfasser das Organ für die Würdigung abweichender Anschauungen so ganz verloren gegangen, daß er der biblischen Begründung der Opposition gegen die Kindertaufe (und

zwar gegen eine Kindertaufe, der in völlig magischer Weise die fides implicita angedichtet wurde) ebenso völlig vergißt, wie der nachmaligen gewaltigen Bedeutung, die der baptistische Sprößling der damaligen Bewegung für die ganze christliche Kulturwelt gewonnen hat? Denn ob Methodismus und Baptismus oder lutheranischer Dogmatismus lebenskräftigere Zukunftspotenzen sind, das steht doch gewiß nicht mehr in Frage. Aber nicht genug hiermit, was will denn ein Satz wie der folgende (S. 36) beweisen: „Die bloß formale Autorität der heiligen Schrift, welche auf beiden Seiten verschieden ausgebeutet wurde, konnte den Streit nicht schlichten. Deshalb ist die Entscheidung zu Ungunsten der Wiedertäufer durch die Gewalt der Obrigkeiten herbeigeführt worden.“ Könnte man dies nicht mit gleichem Recht auf den Gegensatz der evangelischen und der römischen Partei übertragen, deren Streit ebenso wenig durch die bloß formalen Autoritäten, auf welche man sich von beiden Seiten berief, geschlichtet werden konnte? „Deshalb ist also die Entscheidung zu Ungunsten der Evangelischen durch die Gewalt der Obrigkeiten herbeigeführt worden“, d. h. also in Österreich durch Ferdinand II., in Frankreich durch Ludwig XIV. u. dgl. m.!

Die Zurückführung der pietistischen Bewegung auf die täuferische ist bekanntlich die Lieblingsthese der zahlreichen Einzelschriften, die in dem „Anabaptisticum et enthusiasticum Pantheon und geistliches Rüsthaus wider die alten Quäker und neuen Frey-Geister“ (1702) gesammelt sind. Trotz der vergifteten Waffen, die hier angewandt sind, habe ich keinen Augenblick angestanden, den zugrunde liegenden Gedanken als einen richtigen anzuerkennen (Einleitung i. d. K.-G. des 19. Jahrhunderts, S. 76). Aber davor sollte man sich doch heute hüten, nach den epochemachenden Forschungen gerade über die täuferische Gruppe der Reformationsbewegung, über diese in einem an die orthodoxische Polemik erinnernden Ton den Stab zu brechen. Wie kommt es doch nur, müssen wir abermals fragen, daß ein so scharfsichtiger Dialektiker sich nicht ein einziges Mal die Frage vorgelegt hat, warum doch wohl alle die neueren gründlichen Forscher über die in Münster so entsetzlich ausgeartete und so schmählich unterge-

gangene Partei im Verlaufe ihrer Studien zu so ganz anderen Ergebnissen als die der alten opinion publique gelangt sind? Ist es doch wahrlich nicht bloß der eine Goebel, der die täuferische Bewegung als die gründlichere, entschiedenere, vollständigere Reformation bezeichnete. Wenn Bouterwek darauf hinwies, daß eine Geschichte der rheinischen Reformation überhaupt erst dann zu erwarten sei, wenn der Zusammenhang derselben mit dem Vorwärtsdrängen des Baptismus festgestellt sei; wenn de Hoop-Scheffer erklären mußte, es fehle nur wenig daran, daß die Geschichte des Anabaptismus auch die Geschichte der Reformation in Holland von 1530—1566 ausmache; wenn Hoekstra den gemeinsamen Boden der verschiedenen Reformparteien in einer historisch und dialektisch unangreifbaren Weise darthat; wenn der ebenso hochgelehrte als strengkirchliche Karl Krafft geradezu den Ausdruck gebrauchte, er müsse gestehen, daß die bekannt gewordenen Wiedertäuferakten und Briefe ihm eine große Achtung für diese Männer eingeflößt hätten [1]), — ergiebt sich aus alledem nicht ein ganz anderes Bild als das, welches Ritschl uns vorführt? Wir schweigen dabei absichtlich noch ganz von dem großen Münchener Historiker, dessen „Entdeckung" des Umfanges der täuferischen Bewegung die gesamte Reformationsgeschichte auf einen neuen Boden gestellt hat. Das, was Cornelius der gesamten Geschichtsforschung geboten, ist doch gewiß nicht in der Ritschlschen Note (S. 29) beschlossen: „Cornelius sucht die Wurzeln der Wiedertäuferei zu sehr an der Oberfläche, nämlich in der Art, wie die Ungebildeten sich des durch Luther eröffneten Zugangs zur Bibel annahmen."

Es ist hier allerdings nicht der Ort, alle die Urteile der Reformatoren selbst anzuführen, welche ihre (vor Cornelius längst schon von Döllinger aufgewiesene) Nichtbefriedigung über den Ent-

1) Bouterwek, Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins I, 280; de Hoop-Scheffer, Geschiedenis der Kerkhervorming in Nederland tot 1531 (Schlußabschnitt); Hoekstra, Beginselen en Leer der oude Doopsgezinden II, § 7—16; Krafft, Theolog. Arbeiten aus dem rhein. wissenschaftl. Predigerverein IV, 124.

wickelungsgang der neuen Kirchenbildungen darlegen. Die Äußerungen Luthers selbst über den Mißbrauch seiner Rechtfertigungslehre werden ja durch nur zu zahlreiche Klagen von Melanchthon, Butzer, Capito, Blaurer, Vadian, Keßler u. v. a. illustriert. Es war nun aber in erster Reihe doch dieser Mangel an Bethätigung des Glaubens im Leben, welcher die Opposition der Wiedertäufer auch gegen die neuen Kirchen hervorrief. „Wir selbst tragen einen großen Teil der Schuld. Man will bei uns so wenig von wahrer Buße hören, daß unsere Lehre selbst dadurch verdächtig wird." So ein Ambrosius Blaurer, d. h. ein Mann, dem es fast allein neben Butzer gelang, die Täufer mit der Reformationskirche wiederum auszusöhnen. Kaum weniger aber hat Luther selbst darüber gejammert, daß sich so viele einseitig auf den Glauben stützen und die Bethätigung im Leben darüber vergessen. Wer wirklich als Apologet der Reformation auftreten will, kann nichts Schlimmeres thun, als die große Bewegung als solche mit dem dogmatisch-hierarchischen Niederschlag des allgemeinen Gärungsprozesses zu identifizieren und die baptistischen Ketzer auszustoßen. Nimmt man doch damit der Reformation sogar ihre frühesten Märtyrer, den von Luther selbst zu den Seinigen gezählten Leonhard Kaiser und Michael Sattler und Peter Flysteden an der Spitze. Schon im Jahre 1531 (zu einer Zeit, wo in Münster noch nicht einmal die Wassenberger, geschweige denn die holländischen Propheten ihr Wesen trieben) überstiegen ja die Hinrichtungen der täuferisch Gesinnten bei weitem die Zahl derer, die je als korrekte Lutheraner ihr Leben für ihren Glauben geopfert.

Rückfall in das mittelalterliche Lebensideal soll diese schneidigste Opposition gegen die mittelalterliche Kirche uns vorführen. Wie seltsam nimmt sich diese These im Licht der historischen Quellenforschung aus! Auf keinem anderen Gebiete haben die letzten Decennien eine so große Zahl der wertvollsten monographischen Arbeiten gebracht. Aber allein schon die Biographie Westerburgs von Ritschls gelehrtem Schwager Steitz, die Rothmanns von seinem „Nothelfer" Sepp, die ihm seit zwei Decennien bekannten Untersuchungen Hoekstras über die Prinzipien der alten Taufgesinnten im Vergleich mit denen der übrigen Protestanten hätten genügen

müssen, jene These an der Geschichte zu prüfen. In Zürich, dem Ort, wo zuerst das neue Bundeszeichen der Wiedertaufe aufkam, war gewiß die Opposition gegen die Reformationskirche am heftigsten. Die auf den reichen Quellen des dortigen Staatsarchivs begründete Eglische Schrift über die Züricher Wiedertäufer (1878) hat die ganze Maßlosigkeit des Grebel-Manzschen Fanatismus uns aufs neue vor Augen geführt. Wie anders lautet jedoch das Urteil eines Sachkenners wie Finsler über die Tendenz des zürcherischen Täufertums als das Ritschlsche Dogma: „Nur scheinbar läßt sich die mönchische Abgeschlossenheit von Staat, Gesellschaft u. s. w. in Parallele setzen mit der Opposition der Wiedertäufer gegen die gesetzlichen Ordnungen. Dort ist es Passivität, hier Offensive. Während der Mönch um diese Dinge sich nicht kümmert, greift sie der Wiedertäufer an; er will die Obrigkeit, das Eigentum, Zehnten- und Grundzinse abschaffen, er ist Revolutionär, er ist Kommunist." Statt einer geschichtlichen Würdigung der täuferischen Prinzipien aus den Quellen heraus (d. h. ohne vorher feststehende Meinungen) glaubt aber Ritschl „Fingerzeige" geben zu sollen, „worauf eine Erforschung der Urkunden sich zu richten habe" (S. 30). Und um ja einen Gegensatz zwischen jenen und den Reformationskirchen herauszubekommen, verirrt er sich sogar zu der Behauptung, daß „die Reformation Luthers in keiner Verwandtschaft mit der Mystik" gestanden (S. 28 f.), — eine Behauptung, die nach Köstlins gründlicher Lutherbiographie, nach den umfassenden Daten in Jürgens dreibändigem Werk über den Luther vor 1517, nach Koldes Vergleich der Ausgangspunkte Luthers und Karlstadts, nach Herings Monographie über die Mystik Luthers als solche in der That schwer zu begreifen ist.

Doch — vergessen wir über der ungeschichtlichen Formel nicht die geschichtliche Thatsache, die durch sie zum Ausdruck gebracht werden soll. Daß der Pietismus ein Enkelkind des Anabaptismus, hat eben doch schon Goebel mit klarem Blicke erkannt. In seinen Fußtapfen hätte Ritschl sogar noch ein anderes Element mit dem anabaptistischen verbinden dürfen, das antitrinitarische. War doch nicht bloß die Opposition gegen die aus der Bibel nicht erweisliche Kindertaufe mit der gegen die trinitarischen Dogmen des vierten

Jahrhunderts fast regelmäßig gepaart, sondern auch mit Bezug auf die Reformationskirchen als solche hat Ritschl mit vollem Recht bemerkt, daß jene Formeln, die schon für die lateinische Kirche des Mittelalters nur „ein Schulbesitz waren, welcher das lebendige Interesse der Frömmigkeit nicht mehr deckte“, nur deshalb in der Augustana an die Spitze gestellt wurden, „um die evangelische Kirche als die katholische vor Kaiser und Reich zu legitimieren“. Luther selbst „konnte sich nur darum für dieses Dogma interessieren, weil er es umdeutete“. „Für Melanchthon war es nur ein hartes Problem der Schule, das er direkt für das protestantische Heilsbewußtsein nicht zu verwerten verstand.“ Wahrlich, die antitrinitarische Opposition der Reformationszeit hat noch keine glänzendere Apologie gefunden, als diesen Ritschlschen Nachweis. Mit ihrer Nachwirkung auf die Folgezeit aber steht es bekanntlich gerade so wie mit der der anabaptistischen Bewegung als solcher. Mit dieser zugleich ist sie in den Mutterländern der Reformation gewaltsam vertilgt, aber in Holland, in England, in Amerika wiedererstanden. Und auch dem deutschen Pietismus fehlt dieses Ferment um so weniger, je mehr er, statt auf die Schuldogmen über die imputierte Gerechtigkeit, den Schwerpunkt auf die Nachfolge Christi legte, d. h. statt seiner Gottheit die Menschheit in den Vordergrund stellte. Hat doch Ritschl sogar schon bei den Liederdichtern der Orthodoxie diese Seite in den Vordergrund treten lassen. Wie viel stärker sie im Pietismus hervorbrach, weiß jeder, der diese Periode aus ihren eigenen Quellen studierte. Will man den Pietismus also durch den Rückgang auf alte Ketzernamen diskreditieren, so kann der des Antitrinitarismus noch besseren Dienst leisten, als der des Anabaptismus.

Daß es sich mit diesem Hinweise nicht um irgendeine subjektive Annahme handelt, mag wieder (ähnlich wie wir bei unserer Übersicht über das Heppesche Geschichtsbild die Ergänzungen von Sepp und de Hoop-Scheffer heranziehen konnten) eine neuere ausländische Monographie darlegen, die von Bonet-Maury: Des origines du Christianisme unitaire chez les Anglais. Der geistvolle Pariser Professor der Kirchengeschichte, dem wir eine Reihe trefflicher Studien über die mittelalterlichen Reformparteien, speziell über die Quellen

der berühmten Schrift De imitatione Christi und über die Thätigkeit des Gerhard Grote, des Begründers der fratres communis vitae verdanken, hat hier zum erstenmale die Beziehungen zwischen den englisch-amerikanischen und den kontinentalen Unitariern allseitig verfolgt. Alle die neueren Einzelforschungen über Wiklef und Erasmus, über Servet und Ochin, über Corranus und Acontius, über die Socine selbst wie über die spätere Gestaltung des Socinianismus gründlich verwertend, ist er zugleich mehr als einmal völlig ungebahnte Wege gegangen. So konnte er denn schon in den Anfängen der ersten englischen Reformation (trotz des nachmaligen kirchlichen Gebrauchs des Athanasianum im Anglikanismus) ungeahnt viele unitarisch gesinnte Kreise aufweisen. In noch höherem Grade aber bei Puritanern und Quäkern. Die gewaltige Bedeutung, welche von Amerika aus die Religion des Channing und Parker für die Zukunft der Religion als solcher gewonnen, wird nur kurz im Schlußwort gestreift. Aber um so mehr legte der französische Gelehrte seinen deutschen Kollegen die Aufgabe nahe, derselben Entwickelungsreihe auch im Pietismus quellengemäß nachzugehen. Das Verhältnis des letzten Socinianers Crell zur Gemeinde Zinzendorfs, wie es bereits Sepps Forscherfleiß bloßgelegt, hat ja auch im älteren Pietismus Vorläufer genug. Einstweilen möge aber der Hinweis auf Gottfried Arnolds Kritik der nicänischen Periode genügen.

Kehren wir aber, nachdem wir das richtige Moment von Ritschls Auffassung der radikalen Reformpartei noch durch diese weiteren Belege verstärkt, zu dem von ihm weiter fortgeführten Faden zurück. Nach der Bernhardschen Mystik, den minoritischen Tertiariern und der Wiedertäuferbewegung erscheint nämlich auch der Calvinismus als eine weitere vorbereitende Stufe für den nachmaligen Pietismus. Die mönchische Asketik Calvins, seine Rückbildung des protestantischen Ideals in das mittelalterliche haben sich im Pietismus auf den Boden des Luthertums übertragen. Auch hier nimmt nun freilich die Ritschlsche Auffassung wieder mehr in einem Punkt der Peripherie als im Zentrum selbst Stellung. Sind es doch gerade die Schöpfungen des calvinischen Geistes, welche den Charakter der Neuzeit in ihrem Gegensatz gegen das

Mittelalter ganz anders tonangebend bestimmt als das selbstgenügsame binnenländische Luthertum. Doch steht Ritschls Urteil hier immerhin ganz anders als bei der baptistischen Tendenz mit der neueren Geschichtsforschung im Einklang. Seit Reuß und Herminjards Briefsammlungen und Kampschultes Biographie ist der Unterschied der calvinischen Kampfeskirche, mit ihrem aus dem Belagerungszustande geborenen Kriegsrecht, von der ursprünglichen Reformation immer schärfer zutage getreten. Hat Heppe dies mit Bezug auf Holland erkannt, so gebührt Ritschl dasselbe Verdienst mit Bezug auf den Gesamtumfang des Calvinismus als solchen. Weichen wir daher auch in der Beurteilung des Einzelnen von ihm ab, so sei eben deshalb die Übereinstimmung in der Hauptsache ebenso betont, wie bei dem Verhältnis zwischen Täufertum und Pietismus. Selbst scheinbar so kühne Thesen, wie die, welche Luthertum und Zwinglianismus trotz ihrer gegenseitigen Kämpfe als zwei Produkte desselben Geistes dem fremden Gewächs des Calvinismus gegenüberstellen (S. 63), das deutsche Kirchengebiet mit Luther und Zwingli auf die eine, den außerdeutschen Calvinismus, dessen Ursprung durchaus französische Charakterzüge trägt (S. 75 f.), auf die andere Seite, sind nur eine neue Ausdrucksweise für den Unterschied zwischen der ursprünglichen Reformation als solcher und derjenigen einer zweiten Generation, deren Vertreter jene ersten Versuche bereits stark im Rückgange sahen. Auch der glänzende Nachweis, aus welchen Gründen die lutherische Kirche sich von der calvinischen Form der Kirchenzucht (die dabei doch immer wieder bloße Fiktion wurde) frei erhielt, verdient die vollste Beherzigung. Die Erkenntnis dieses Verhältnisses hätte einen Hundeshagen vor mancher herben Enttäuschung bewahrt. Sogar den noch weitergehenden Satz dürften wir uns vollauf aneignen, daß Calvin als Mann der zweiten Generation der heiligen Schrift weniger frei gegenüberstand und in der sklavischen Nachbildung der altkirchlichen Formen in dieselben Geleise kam wie die Wiedertäufer. Wie sehr sich endlich die „Bekämpfung alles dessen was dem heiteren und freien Lebens- und Kunstgenuß angehört" im Volksleben gerächt, dafür ließen sich noch eine große Zahl Belege beibringen, von welchen hier nur die Schrift des Baron Hugenpoth: „Onze

Vermaken" (vgl. darüber m. Römisch-katholische Kirche in Niederland, S. 338; Gelzers Prot. Monatsbl. 1869 Mai, S. 328), erwähnt werden möge. In dem ganzen § 5 ist mir überhaupt nur eine Sache von Belang aufgefallen, über die ich anders urteilen müßte, nämlich Lamberts hessische Kirchenverfassung (S. 74), deren Nichtdurchführung doch andere, weniger berechtigte Motive zugrunde gelegen haben.

Auch § 6 („Das Bedürfnis des kirchlichen Protestantismus nach Reform") giebt nur zu der allgemeinen Bemerkung Anlaß, daß bei diesem Bedürfnis nach Reform die Lehre als solche wieder das ausschließliche Kriterium bildet. Daher denn die Abweisung von Weigel und Boehme unter den Ahnen des Pietismus, weil sie „auf die Lehre der Rechtfertigung durch den Glauben verzichtet" (als wenn nicht gerade auf diese Formel das Bild vom Keimblatt S. 98 die vollste Anwendung finden müsse). Sie haben darum doch zur Entstehung und Ausprägung des Pietismus ihr gutes Teil beigetragen, so gut wie Gichtel und die philadelphischen Gemeinden.

Doch möchten wir auch hier auf die Differenz im einzelnen weniger Gewicht legen, als auf die Zustimmung zu dem Nachweise des weiteren Reformbedürfnisses auch nach der Reformation. Das Produkt aller jener vorbereitenden Potenzen im Pietismus selbst werden wir dagegen wieder um vieles anders zu beurteilen haben als Ritschl. Dabei dürfen wir auch hier unsere Bedenken abermals ganz an die Finslers anschließen, die vor allem die sogen. katholisierende Tendenz des Pietismus nicht auffinden zu können erklären, da von einem historischen Zusammenhang hier noch viel weniger als bei den Wiedertäufern die Rede sein könne. Statt dessen hebt der Züricher Gelehrte schlagend hervor, wie der Pietismus gerade so wie vor ihm die Reformation auf das Evangelium selbst rekurriere. „Die beiden Momente der Weltentsagung und der Weltverklärung sind im Neuen Testamente nicht so unter sich ausgeglichen, daß man das Facit einfach oben abschöpfen könnte, — es giebt ja im Gegenteil eine Reihe von Stellen, in denen die Weltentsagung sehr stark und unvermittelt in den Vordergrund tritt." Allerdings wird es stets Priester und Schriftgelehrte genug geben,

welche diejenigen, die es mit der Nachfolge Christi als dem Wesen des christlichen Glaubens ernst zu nehmen versuchen, als neue Bettelmönche bespötteln. Der Gegensatz zwischen dem Orthodoxismus und dem Pietismus der Spenerschen Zeit pflanzt sich eben von Geschlecht zu Geschlecht fort. Eben darum aber wird auch immer wieder, wenn innerhalb eines Kirchenwesens auf abstrakte dogmatische Formeln das Hauptgewicht gelegt wird, eine Gegenbewegung entstehen, welche gleich dem alten Pietismus die Bethätigung des Glaubens im Leben verlangt. Und das ist nicht Rückfall in das mittelalterliche Lebensideal, sondern Erneuerung des Evangeliums des Herrn selbst.

Doch genug dieser Vorbemerkungen über die allgemeine Auffassung des Pietismus als solchen.

In der Darstellung des Einzelnen, im zweiten und mehr noch im dritten Buche, würden wir die schon oben gekennzeichneten glänzenden Eigenschaften des Ritschlschen Werkes fast durchweg in den Vordergrund stellen dürfen. Daß man aus seiner Kritik mehr Anregung empfängt als aus den Excerpten Heppes, liegt auf der Hand. Aber gerade um recht von ihm lernen zu können, mußte zunächst klargestellt werden, wie weit man ihm folgen kann. Wie er selbst sein erstes Buch als „Prolegomena" vorausschickte, so konnten wir auch unserseits solche „Prolegomena" nicht entbehren. Das, was seiner dialektischen Methode an geschichtlicher Unterlage fehlt, bedingt ja eben die ganze Darstellung. Ist doch seither bereits ein neuer Beleg für die Richtigkeit der von einem begeisterten jungen Schüler Ritschls gemachten Bemerkung: „Großartig angelegte Naturen sind immer einseitig" (K. Gelzer, im „Volksblatt für die reformierte Kirche der Schweiz" 1880, Nr. 47) hinzugetreten, der unsere gegenüber dem ersten Bande seines Werkes ausgesprochenen Bedenken nur zu sehr rechtfertigt.

Jenes nur der intellektualistischen Sphäre zugewandte Interesse kehrt sich nämlich fast noch schärfer wie in der Geschichte des Pietismus selbst in einem späteren Aufsatze der „Deutsch-evangelischen Blätter" (1881. II, S. 93—103): „Ein Beitrag zur Hymnologie der lutherischen Kirche" heraus. Diese Arbeit ergiebt sich schon dadurch als eine Ergänzung zum ersten Bande der Geschichte

des Pietismus, daß darin nun auch innerhalb der lutherischen Kirche der gleiche Rückfall in den Katholicismus nachgewiesen werden soll, wie in jenem ersten Bande hinsichtlich der reformierten Entwickelung. „Der Strom katholischer Devotion hat, einmal in die lutherische Kirche eingeführt, mit jedem Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts eine größere Breite erlangt.“ Man könnte an und für sich wieder dieser Bemerkung ebenso zustimmen, wie dem vom Verfasser hinzugefügten Nachsatze, es sei das eine Seite an dem inneren Gang des deutschen Protestantismus, von der man eigentlich nichts wisse. Indem aber Referent speziell zu dem letzten Satze seine volle Zustimmung ausdrücken darf, muß er aus der Beobachtung als solcher die ganz entgegengesetzte Schlußfolgerung ziehen: daß nämlich eben doch zu allen Zeiten die Natur stärker ist als die Lehre, daß der Pulsschlag des christlichen Lebens durch die willkürliche Abgrenzung der Konfessionskirchen nicht gehemmt werden kann. Zur Zeit der vollen Herrschaft des Calvinismus in Holland konnten die Predigten eifriger Calvinisten doch in der Toepassing arminianischer Wendungen niemals entraten. Dasselbe gilt von dem Verhältnisse des Luthertums zu der Kirche des Mittelalters. Statt eines sogen. Rückfalles in einen überwundenen Standpunkt sehe ich daher in dieser sogen. katholisierenden Hymnologie ein echtes Lebenszeichen der lutherischen Kirche gerade in der Zeit des Orthodoxismus. Vergessen wir doch nicht immer wieder das goldene Wort von den mancherlei Gaben. Und gilt das denn nicht vor allem von Katholicismus und Protestantismus? Einen Gegensatz zwischen beiden vermag ich nun einmal als Historiker nicht zu entdecken, wohl aber jenes schon in früherem Zusammenhange berührte Verhältnis gegenseitiger Ergänzung. „Dienet einander, ein jeglicher mit der Gabe, die er empfangen hat“, gilt auch von dem katholischen Ideal der Universalität des Christentums und dem protestantischen der Selbstbestimmung des Individuums. Beides sollte untrennbar mit-einander verbunden sein. Daß es gewaltsam auseinandergerissen wurde, mußte alle frömmeren Gemüter, mußte vor allem die in keiner einzigen Kirche erstorbene Mystik immer wieder dazu führen, von den Geistesverwandten in der anderen Kirche zu lernen. Aber was wird nun in Ritschls Geschichtsdarstellung aus

dieser Thatsache? Auch zur Beurteilung der Hymnologie nimmt er seinen Standpunkt in dem Bekenntnisse der lutherischen Kirche ein, prüft daran die Hymnen der geisterfüllten Sänger. Und das Ergebnis? Unsere schönsten Kirchenlieder sind, weil sie von Bernhard von Clairvaux und anderen Dichtern des Mittelalters gelernt haben, für den Standpunkt der Konkordienformel ketzerische Produkte. Das Heermannsche Lied Nr. 59: Trost aus den Wunden Jesu, ist „zum kirchlichen Gebrauche am Karfreitage nicht geeignet". „Das Gleiche behaupte ich von Nr. 18: Herzliebster Jesu, was hast du verbrochen?" Die Gedanken von Nr. 9 „bezeichnen einen für Evangelische ungeeigneten Gedanken". „Dies Urteil gilt endlich auch noch für das dem heiligen Bernhard nachgebildete Lied von Paul Gerhard: O Haupt voll Blut und Wunden. Nicht nur ist die ganze Gruppe der Lieder an jedes der Glieder des am Kreuze hangenden Jesus in dem Geiste der katholischen Predigten, welchen Luther kein Vertrauen geschenkt hat, sondern jenes Lied, welches von dieser Sammlung allein in unseren kirchlichen Gebrauch gekommen ist, legt kein Zeugnis von der allgemeinen Versöhnung der Gläubigen durch Christi Tod ab". „Das rechte Gemeindelied für die Feier unserer Versöhnung durch Christus muß überhaupt erst noch gedichtet werden."

Leider hat sich bisher die Inspiration eines dichterischen Genius noch niemals nach den dogmatischen Formulierungen irgendeines Bekenntnisses gerichtet, und dürfte es in Zukunft ebenso wenig vermögen. „Das rechte Gemeindelied für die Feier unserer Versöhnung durch Christus" dürfte nach dem Ritschlschen Kanon daher hier auf Erden schwerlich jemals gedichtet werden.

Mit den leitenden Gesichtspunkten der Heppeschen und Ritschlschen Geschichtskonstruktion ist selbstverständlich nur ein kleiner Teil dessen erschöpft, was beide Werke an bleibenden Ergebnissen für die Erkenntnis der pietistischen Geistesrichtung geboten. Sind wir damit ja erst bis zu dem Punkte gelangt, wo die Darstellung der beiden Forscher in einen parallelen Gang einmündet. Sowohl die Heppesche Übersicht der englischen Vorläufer und der holländischen Anfänge, wie Ritschls Prolegomena über den Stammbaum Bernhards von Clairvaux, Tertiarier, Wiedertäufer und Calvinisten bilden

beiderseits nur die Vorbereitung der reformierten Vorgeschichte des lutherischen Pietismus. Erst nachdem sich jeder auf seine Weise den Weg für seine Auffassung des holländisch-reformierten Pietismus gebahnt, kommt dieser selber zur Darstellung. Jetzt werden denn nun aber auch sowohl Voetius (Heppe II, 4; Ritschl II, 7) als Coccejus (Heppe III, 1—3; Ritschl 8), sowohl Lodenstein (Heppe II, 6; Ritschl 9. 10) als Labadie (Heppe III, 1—14; Ritschl 11—13), von dem einen wie von dem anderen näher geschildert, woneben dann Ritschl noch einen besonderen Abschnitt über Theodor Brakel und Hermann Witsius (II, 14), Heppe über Schortinghuis (VI, 1—5) hat. Gerade diese, den beiden Gelehrten gemeinsamen Abschnitte über den reformierten Pietismus in Holland wollen also genau auf Übereinstimmung und Abweichung hin ins Auge gefaßt werden, um das, was hüben und drüben von bleibendem Wert ist, zusammenzufassen. Leider ist uns ein näheres Eintreten auf diesen lohnendsten Teil der Kritik durch die Rücksicht auf den zur Verfügung stehenden Raum, wenigstens für diesmal, versagt. Dagegen dürfen wir nicht abbrechen, ohne noch einmal auf eine fremdländische Ergänzung der beiden deutschen Werke kurz hingewiesen zu haben.

Die Biographie Lodensteins von Proost, im Heimatlande des Verfassers bereits als eine recht tüchtige Leistung gewürdigt, hat sowohl Heppes wie Ritschls Werk vor Augen gehabt und somit auch eine Kritik dieser Vorarbeiten zu geben gestrebt. Statt einer beiläufigen Behandlung des beliebten Dichters giebt sie ein umfassendes Zeitbild, und wenn wir allerdings an dieser Stelle nicht mehr auf das Einzelne eintreten können, so dürfen doch die Punkte, wo Proost seine Vorgänger korrigiert, nicht unerwähnt bleiben. Der Verfasser hebt als solche zumal die folgenden hervor. Heppe nennt (S. 185, Anm. 1) das Verzeichnis von Lodensteins Werken in van der Aas Wörterbuch ein vollständiges, der zweite Abschnitt der Proostschen Biographie hat dasselbe aber mehrfach ergänzen müssen. Ritschl giebt (S. 152) das Jahr 1652 als das der Berufung Lodensteins als Prediger nach Utrecht an, nach Proost (S. 25) ist das richtige Datum der 17. April 1653. Betreffen diese Dinge mehr äußerliche Fragen, so opponiert Proost prin-

zipiell der Ritschlschen Annahme über Lodensteins Annäherung an die wiedertäuferischen Ansichten über Gütergemeinschaft. Abgesehen von den näheren Erweisen, welche die Biographie selbst enthält, ist unter den ihr angehängten Thesen (behufs der theologischen Doktorpromotion) die fünfte jenem Ritschlschen Satze (S. 183 seines Buches) speziell entgegengestellt. Ebenso werden S. 194—196 des Proostschen Buches die Behauptungen Ritschls S. 160/161 zurückgewiesen, indem ihnen nicht nur vorgeworfen wird, daß sie ohne jeden Beweis vorgebracht seien, sondern auch die ihnen direkt widersprechenden Belegstellen als solche gegenübergestellt werden. Ein weiterer prinzipieller Widerspruch betrifft die Ursachen, weshalb Lodenstein nicht zur Separation vorging; was Ritschl S. 187 darüber sagt, wird abermals durch Lodensteins eigene Worte (bei Proost, S. 169) desavouiert. Wir notieren noch die Proostsche Widerlegung (S. 64) der Ritschlschen Behauptung (S. 185), daß Lodenstein seine Beschouwinge van Zion nach 1674 geschrieben habe, sowie die Gegengründe (S. 167—171) gegen die sowohl von Ritschl (S. 184) wie von Heppe (S. 198) vertretene Annahme, er habe sich von 1665 an bis an seinen Tod der Verwaltung des Abendmahls enthalten. Überhaupt kommt Proost bezüglich Lodensteins Lehre von Taufe und Abendmahl zu anderen Ergebnissen als die beiden deutschen Gelehrten. Endlich wird auch Ritschls Urteil über Koelman (S. 184) von Proost (S. 229 ff.) korrigiert.

Aber eine nähere Charakteristik Lodensteins auf Grund von Proosts neuen Angaben muß ebenso wie die spezielle Vergleichung der parallelen Abschnitte des Heppeschen und Ritschlschen Werkes auf eine andere Gelegenheit verspart werden. Und dasselbe gilt auch von den Schlußabschnitten (15—17) des zweiten Ritschlschen Buches, sowie von dem ganzen dritten Buche als solchen. Hinsichtlich des letzteren ist bereits früher vom Referenten (Einleitung in die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, S. 674) hervorgehoben, daß derselbe besonders reich an beachtenswerten Gesichtspunkten sei und auch auf besserer Quellenkunde beruhe als die auf Holland bezüglichen Abschnitte, zumal die letzten des zweiten Buches. Wie sehr es dort an dieser unentbehrlichen Grundlage fehlt, zeigt

am klarsten eine Bemerkung wie die des Ritschls Reformationsbegriff freudig begrüßenden Professor Gooszen (Geloof en Vryheid 1880, IV): „daß derjenige Teil, worin die Weiterbildung des holländischen Pietismus, zumal nach dem Jahr 1800, behandelt werde, höchst mangelhaft gearbeitet sei, und dies bloß darum, weil der Verfasser hier aus abgeleiteten Bächen, nicht aus den Quellen selbst schöpfe." Es hätten ihm übrigens sogar über die Geschichte der abgeschiedenen Kirche auch in Deutschland erschienene quellenmäßige Darstellungen zugebote gestanden, aus denen er ein objektiveres Bild der Bewegung hätte gewinnen können, als aus den parteiischen Sammlungen Gieselers. Und wer eine Ahnung von der Kuyperschen Fraktion in der reformierten Landeskirche selbst hat, wird wahrlich nicht mit Ritschls 17. Abschnitt den Pietismus als solchen sich als separierte Kirche konstituieren lassen.

Um so mehr freut man sich, mit dem dritten Buche auf festen geschichtlichen Boden gekommen zu sein.

Wie Ritschls drittes Buch, so hat auch Heppe schließlich noch eine Überleitung zur Geschichte des Pietismus in Deutschland versucht. Aber sein siebenter und achter Abschnitt sind in der That so flüchtig und vorschnell abgebrochen, daß man jedem Wort die zu Ende gehende Kraft des Verfassers abfühlt. Anders Ritschl, der gerade hier erst auf ein von ihm völlig beherrschtes Terrain kommt. Wir hoffen demnächst den wichtigen Abschnitten über Lampe, Tersteegen, Jung-Stilling, Collenbusch, Krummacher, Kohlbrügge näher treten zu können, die auch dort, wo man nicht beistimmen kann, oder wenigstens das Urteil mildern möchte, reiche Anregung geben. Anders steht es jedoch auch hier wieder, wo es sich um außerdeutsche Vertreter des Pietismus handelt. Denn es ist in der That auffällig, wie sehr das Urteil Gooszens über die Behandlung der neueren holländischen Entwickelung mit demjenigen Finslers übereinstimmt, wo es sich um schweizerische Zustände handelt; doppelt auffällig, wo Finsler gleich Gooszen den Ritschlschen Religionsbegriff sehr sympathisch begrüßt und den Verfasser den pietistischen Angriffen gegenüber in Schutz nimmt. Wie wenig es sich überhaupt bei der Kritik der mit Ritschls genialen Gesichts-

punkten verbundenen Einseitigkeiten um subjektive Eindrücke Einzelner oder um Opposition der von ihm befehdeten Richtung als solcher handelt, beweist die merkwürdige Erscheinung, daß in der Schweiz geradezu alle theologischen Richtungen in ihren ersten Vertretern — neben Finsler und Orelli auch Alexander Schweizer und Heer — fast die gleichen Bedenken aussprechen, während Adolf Zahn hinsichtlich Kohlbrügges gar nachweist, daß Ritschl hier seinem Urteil eine von dem Verfasser selbst (Krug) später völlig widerrufene Darstellung zugrunde gelegt hat. Wir beschränken uns hier aber einfach auf Finslers Urteil über den Ritschlschen Lavater, der den Faden nicht kennen soll, der ihn mit seinen Vorgänger verbinde: „Mir kommt es eben vor, Ritschl kenne den Faden nicht, der Lavatern mit seiner Zeit verbindet, und darum sei sein Bemühen vergeblich, die Fäden aufzuweisen, die Lavatern mit pietistischen Vorgängern verbinden sollten.“ Dem Finslerschen Nachweis im einzelnen zu folgen, würde uns wieder zu weit führen, aber die Schlußbemerkungen über die von Ritschl bei Lavater wie anderswo angewandte Methode dürfen ihrer allgemeineren Bedeutung wegen nicht fehlen: „Nach meiner Ansicht schwindet der Reichtum der Geschichte wesentlich zusammen, wenn man einzigartige Individuen, die zudem eine Fülle von Beziehungen darbieten, unter den Gesichtspunkt eines bestimmten Schemas stellt, so geschickt dies auch geschehen mag ... Die Betonung des Willens im Begriff der Religion und demgemäß auch die Betonung dessen, was Ritschl das protestantische Lebensideal nennt nach der von ihm aufgestellten Formel, hat sicher ihr gutes Recht; aber man darf eine solche Formel nicht als unfehlbaren Maßstab für alles Geschehene und Geschehende aufstellen; sonst schafft man, ohne es zu wollen, eine neue Orthodoxie.“

Brechen wir ab! Denn wie viel auch über die Behandlung des Einzelnen noch zu erwähnen sein möchte, — der schließliche Eindruck wird immer derselbe bleiben, von dem wir ausgingen: der der Freude über die merkwürdige Ergänzung, in welcher das Heppesche und Ritschlsche Werk zu einander stehen. Besser konnte die Würdigung der wichtigen Erscheinung nicht gefördert werden als durch die Ermöglichung des beständigen Vergleichs ihrer ver-

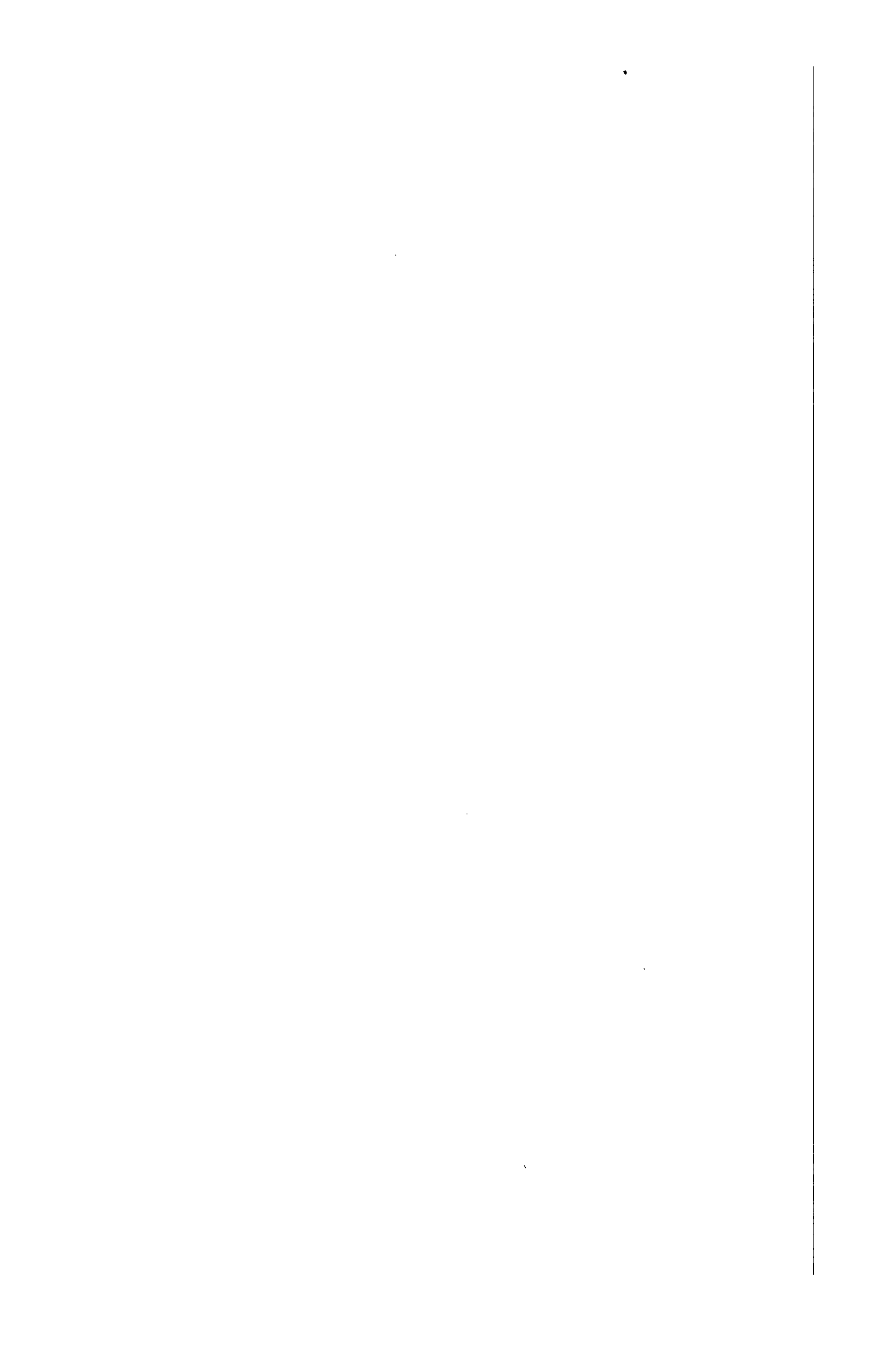
schiedenen Urteilsweise. Führt uns Ritschls schneidig-scharfe Kritik stets wieder die Untugenden und Unarten vor Augen, die auch die Wiederbelebung des Pietismus in der Gegenwart kennzeichnen, und denen gegenüber jeder wissenschaftliche Theolog sich seine volle Selbständigkeit wahren muß, so erinnert Heppe immer aufs neue daran, ein wie unentbehrlicher schätzenswerter Durchgangspunkt der Pietismus für die reformatorisch-kirchliche Entwickelung war. Mag denn auch in den pietistischen Erscheinungen früherer und späterer Zeit manches noch so wenig sympathisch sein, danach hat der Historiker am allerwenigsten zu fragen. Gerade einer ihm persönlich antipathischen Tendenz völlig gerecht werden zu können, ist das erste Kriterium der vocatio interna zu seinem Berufe. Aber der Entwickelungsgang des Pietismus macht es auch leicht genug, ihn in derselben Weise wie Hartpole Lecky den Methodismus als die Quelle der wichtigsten seitherigen Fortschritte anzuerkennen. Wo wir den echten Pietismus vor uns haben, nicht einen weltlich oder gar höfisch gewordenen Mißbrauch desselben, da besteht er die Probe, die allein entscheidend ist, von dem Erkanntwerden an seinen Früchten.

Mag der Ausgangspunkt noch so eng gewesen sein, der Horizont des echten Pietismus ist immer weiter und freier geworden. Das gilt von dem alten reformierten wie von dem alten lutherischen, das gilt auch von jedem späteren Pietismus. Was wäre Schleiermacher ohne den mütterlichen Boden Herrnhuts, was Rothe ohne die Durchgangsperiode in Wittenberg und Breslau? Wenn irgendwo so treten auf dem Spiegel seines reinen Gemütes die Schattenseiten des Pietismus in wahrhaft greller Weise hervor, und er hat guten Grund gehabt, nachdem er die ganze Lebensrichtung in sich selber durchlebt, sie als eine ausschließlich religiöse und als eine ausschließlich private zu definieren. Aber noch einmal: wie wäre er ohne den Pietismus ein solcher Führer unserer Zukunft geworden? Und wie kommt es doch, daß so viele andere hervorragende Männer, die man mit vollem Recht als Repräsentanten eines genuinen Pietismus bezeichnen kann, mit der Strenge gegen sich selbst eine immer größere Milde gegen Andersdenkende paarten, ja einen immer freieren Horizont gewannen? Die Biographieen

eines Stier und eines Wolters, die letzten Werke eines Tobias Beck lösen das Rätsel. Gewiß, der Pietismus ist innerhalb des Protestantismus, was die Klöster im Katholicismus. Aber wir dürften immerhin von dem letzteren lernen, auch diesen Teil dem Ganzen zugute kommen zu lassen.

F. Nippold.

Miscellen.



Programm

der

Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem

für das Jahr 1882.

Die Direktoren der Teylerschen Stiftung und die Mitglieder der Teylerschen Theologischen Gesellschaft haben in ihrer Sitzung vom 14. Oktober 1881 ihr Urteil abgegeben über die acht bei ihnen eingegangenen, alle deutsch verfaßten, Abhandlungen zur Beantwortung der im Jahre 1879 gestellten Preisfrage:

„Mit Rücksicht auf E. v. Hartmanns Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins verlangt die Gesellschaft: eine Abhandlung über den Pessimismus und die Sittenlehre."

Es war keine leichte Aufgabe viele meist ziemlich ausführliche Schriften über ein und dasselbe Thema zu lesen, und dann über ihr gegenseitiges Verhältnis und ihren absoluten Wert ein gerechtes Urteil abzugeben. Wenn sich sogleich gezeigt hätte, daß nur einige dieser Abhandlungen für den Preis in Betracht kommen konnten, so wäre letztere Schwierigkeit großenteils beseitigt worden. Dies war aber nicht der Fall. Wurde auch schließlich zweien der Einsender einstimmig der Preis zuerkannt, so folgt daraus keineswegs, daß nicht auch fast alle anderen ihre Aufgabe ernstlich aufgefaßt und Arbeiten geliefert hätten, welche in verschiedener Hinsicht nicht ohne Verdienst waren. Die Gründe, warum dessenungeachtet nicht ihnen, sondern den beiden erstgenannten der Preis zuerkannt werden mußte, sind folgende.

Der Aufsatz, gezeichnet mit den Worten Hayms: „Diese Phänomenologie u. s. w.", kam von allen am wenigsten in Betracht. Er enthielt eine wohlgemeinte Expektoration über die Unvereinbarkeit des Pessimismus und der Ethik ohne wissenschaftlichen Wert.

Die Abhandlungen mit den Mottos: „Wem wohl das Glück u. s. w." (Goethe) und: „πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη" (Röm. 13, 10) stimmten insofern überein, als sie v. Hartmanns Phänomenologie auf dem Fuß folgten und bis in ihre Einzelnheiten beurteilten. Mit der Preisfrage war etwas mehr als dieses gefordert. Außerdem war nun die Kritik der zuerst genannten dieser Abhandlungen auf sehr schwachem Fundament erbaut, die der zweiten, obgleich viele schöne Anmerkungen enthaltend, manchmal übertrieben und durch ihre Vollständigkeit sogar ermüdend.

Die Abhandlung mit dem Spruch: „Selig sein in seinem Thun" (Jak. 1, 25) hatte nicht geringes formelles Verdienst und zeugte im allgemeinen von Scharfsinn und Talent. Das System aber, welches der Autor dem pessimistischen gegenüberstellte, schien doch zu künstlich, willkürlich und so wichtigen Bedenken ausgesetzt, daß an unbedingte Billigung oder Empfehlung nicht gedacht werden konnte.

Die fünfte Abhandlung (Motto: „Nichtsdestoweniger") zeichnete sich aus durch umfassende Auffassung des Gegenstandes und enthielt viel Gutes. Indessen war die Beweisführung abstrakt und für den Leser ermüdend. Die erste Abteilung („Der Pessimismus in Indien"), wenn auch nicht ohne Verdienst, veranlaßte allerlei Bedenken. In der dritten („Der empiristische Pessimismus und die Sittenlehre") wurde die Sittenlehre des Autors selber nicht gehörig begründet.

Die Form und die Disposition der sechsten Abhandlung (Denkspruch: „Es ist überall nichts u. s. w." [Kant]) waren mangelhaft. Auch der Inhalt entsprach nicht vollkommen der in der Aufgabe enthaltenen Frage: die Lehrsätze pessimistischer Philosophen wurden einer oft schlagenden Kritik unterworfen, „der Pessimismus und die Sittenlehre" aber nicht immer genug im Auge behalten. Des Autors eigene Auffassung des sittlichen Lebens, so anziehend

sie war, wurde nicht so vorgestellt und verteidigt, wie dies in einer wissenschaftlichen Abhandlung verlangt werden dürfte.

Die zwei übrigen Abhandlungen, mit den Mottos: „Das Wertvolle ist das wahrhaft Seiende" (Lotze), und: „Thekel u. s. w." (Dan. 5, 27) wurden des Preises und der Aufnahme in die Werke der Gesellschaft für würdig erklärt. Über alle Bedenken erhaben waren sie nicht. Der Verfasser der zuerst genannten beschränkte sich zu ausschließlich auf v. Hartmann und schien nicht selten in seiner Kritik die Grenze, welche das Strenge vom Unbilligen trennt, zu überschreiten. Der zweite Autor hätte der Form größere Sorge widmen können, und seine Arbeit bot hie und da nicht genügenden Beleg für die Richtigkeit seiner eigenen Ideen. Dessenungeachtet hielt man dafür, daß die beiden Verfasser, jeder in seiner Weise, ihre Aufgabe so vortrefflich gelöst haben, daß ihnen der ausgesetzte Preis nicht vorenthalten werden konnte. Dadurch daß — eine seltene Ausnahme — zwei Mitbewerbern die goldene Medaille zuerkannt wurde, enthob man die Beurteiler der Aufgabe, eine Wahl zu treffen, welche ihnen zu schwierig gewesen wäre und durch das Los hätte entschieden werden müssen, und sicherte die Ausgabe zweier Schriften, welche, weit entfernt einander überflüssig zu machen, in mehr als einer Hinsicht einander ergänzen.

Die eröffneten Namenszettel nannten als den Verfasser der einen Abhandlung (Motto aus Lotze)

Herrn **Hugo Sommer**,
Amtsrichter in Blankenburg am Harz,

und als den der zweiten (Dan. 5, 27)

Herrn **Paul Christ**,
gewesener evang. Pfarrer von Rheineck (Kanton St. Gallen).

Als neue Preisfrage wird angeboten:

„Was ist sittliche Fortschrittsbewegung in dem einzelnen Menschen und in der Menschheit? und wie muß aus psychologischen und historischen Gründen über die Behauptung geurteilt werden, daß sie nicht bestehe?“

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von fl. 400 an innerem Wert.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten mit einer anderen Hand als der des Verfassers geschrieben, vollständig eingesandt werden, da keine unvollständigen zur Preisbewerbung zugelassen werden. Die Frist der Einsendung ist auf 1. Januar 1883 anberaumt. Alle eingeschickten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Übersetzung, in ihre Werke aufnimmt, so daß die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht gekrönten Antworten nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen, als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem.

2.

Programm
der
Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion
für das Jahr 1881.

Direktoren luden in ihrem Programm für das Jahr 1880 die Verfasser zweier eingegangenen Abhandlungen ein, Erlaubnis zu erteilen zur Öffnung ihres Namenbillets, damit der Beschluß einer teilweisen Krönung ihrer Arbeit verwirklicht werden könnte. Diese Einladung hat den gewünschten Erfolg gehabt. Als Verfasser der Abhandlung über den Islam mit dem Motto: „Wo das Aas ist u. s. w." (Luk. 17, 37) hat sich bekannt gemacht Herr

Carl Nathanael Pischon,
Superintendent und Oberpfarrer in Treuenbrietzen (Preußen);

und der mit der silbernen Medaille geehrten Abhandlung über die christliche Anschauung der Ehe, gezeichnet mit den Worten: „*Ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν*" (Matth. 19), Herr

G. M. Wilhelm Glock,
Stadtvikar in Baden-Baden.

In ihrer Versammlung am 12. September 1881 und folgenden Tagen befaßten die Direktoren sich mit der Feststellung ihres Urteils über zehn Abhandlungen, welche zur Lösung zweier im Jahre 1879 ausgeschriebenen Preisfragen eingegangen waren.

Fünf davon betrafen die Frage:

Die Gesellschaft verlangt dargestellt zu sehen, „inwiefern die vergleichende Religionsgeschichte, wie sie jetzt getrieben wird, zur Kenntnis und Wertschätzung des Christentums beitrage?"

Die erste Abhandlung, eine deutsche, mit dem Motto: „Le sanctuaire de la vérité est inviolable“ (Calkoen) wurde aus dem Verfasser leicht begreiflichen Gründen beiseite gelegt, ohne der Beurteilung unterzogen zu sein.

Die zweite Abhandlung, in der niederländischen Sprache, bezeichnet mit dem Worte Hases: „Jedem Volke ist der Glaube an seine Götter der Führer zu Christo“ zeugte zwar von Interesse für den Gegenstand und von lobwürdigem Fleiße, war jedoch ganz unbefriedigend. Der erste Teil, über die Geschichte und die Methode der vergleichenden Religionswissenschaft, berührte nahezu die Preisaufgabe nicht und war überdies nicht selbständig bearbeitet. Was der Verfasser im zweiten Teil über den Ursprung des Christentums vorbrachte, war nur für einen kleinen Teil der Religionsgeschichte entlehnt und übrigens nicht selten unerwiesen und gewagt. Die Vergleichung der drei Weltreligionen mit einander im dritten Teile enthielt einige richtige Bemerkungen, war jedoch von Oberflächlichkeit nicht freizusprechen. An Krönung konnte daher nicht gedacht werden.

Die dritte Abhandlung, gleich wie die beiden folgenden in der deutschen Sprache verfaßt, hatte „πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε“ zum Sinnspruch. Die Einteilung dieser Arbeit in einen allgemeinen und speziellen Teil wurde einstimmig für untauglich erklärt. Über den Wert oder Unwert der Folgerungen mit Rücksicht auf Religion und Christentum, welche der Verfasser aus der vergleichenden Religionsgeschichte zog, war das Urteil der Direktoren weniger einstimmig. Aber auch diejenigen, welche darüber am günstigsten dachten, trugen ernstliche Bedenken gegen die von ihm befolgte Methode. Das Ergebnis der Beweisführung stand offenbar a priori fest. Bei der Wahl der Thatsachen und ihrer Benutzung fehlte die gehörige Unparteilichkeit. Auch gab des Verfassers Auffassung des Christentums Anlaß zu wichtigen Einwendungen, welche in seiner Schrift nicht gehoben wurden. Dem aber stand gegenüber, daß die Abhandlung von fleißigem Studium und warmer Sympathie mit dem Evangelium zeugte. Obgleich die Direktoren dies mit Vergnügen anerkannten, konnten sie doch aus den erstgenannten Gründen nicht zur Krönung schreiten.

Inbetreff der vierten Abhandlung (Motto: Joh. 16, 15a) kamen sie zu dem nämlichen Beschluß. Einstimmig erkannten sie die große Belesenheit des Verfassers und manche richtige und treffende von ihm gemachte Bemerkung an. Desto mehr bedauerten sie es, daß seine so gekünstelte und verwickelte Einteilung der Richtigkeit und Klarheit seiner Darstellung unersetzlichen Schaden gethan und zu vielen Wiederholnngen Anlaß gegeben hatte. In gleichem Maße bedenklich schien ihnen die Unterscheidung zwischen dem Christentum und der christlichen Religion, wie diese vom Verfasser gemacht, jedoch nicht folgerichtig durchgeführt wurde: in dieser Abhandlung nicht an ihrem Orte, that sie überdies der Bestimmtheit und Deutlichkeit des Ergebnisses Eintrag. Der Anforderung der Preisaufgabe war daher auch von diesem Verfasser kein Genüge geleistet.

Die letzte der fünf Abhandlungen über diesen Gegenstand, mit dem Motto aus Schiller: Religion des Kreuzes u. s. w. war betitelt: **„Der Offenbarungswert der christlichen Religion, aus dem Gesichtspunkte der vergleichenden Religionswissenschaft beurteilt.“** Durch diesen Titel wurde jedoch nur halb ausgedrückt, was der Verfasser geliefert hatte. Der zweite Teil, welcher die beiden anderen zusammen genommen weit in Umfang übertraf, enthielt nämlich eine „buddhistisch-christliche Evangelienharmonie, mit Seitenblicken auf andere Religionskreise“, während auch anderwärts in der Abhandlung besonders auf das Verhältnis des Christentums zum Buddhismus die Aufmerksamkeit gerichtet wurde. Ungeachtet dessen, was der Verfasser selbst zur Rechtfertigung dieser Auffassung der Preisaufgabe anführte, deuchte sie den Direktoren nicht nur zu beschränkt, sondern in der That unrichtig, und mußten sie denn auch urteilen, daß der Verfasser keine vollständige und genügende Antwort geliefert hatte. Der ausgesetzte Ehrenpreis konnte ihm daher nicht zuerkannt werden und dies um so weniger, weil er viel zu weit in der Nachweisung der Punkte von Übereinstimmung zwischen der Buddhalegende und den Erzählungen der Evangelien zu gehen schien, und sich daher auch in der Erklärung davon unnötige Mühe gab. Durch diese prinzipielle Bedenken auch von einer teilweisen Krönung der

Abhandlung abgehalten, waren die Direktoren dennoch durchaus nicht blind für ihre nicht geringen Verdienste. Einstimmig erkannten sie manchen Teilen, z. B. der Vergleichung zwischen der Lehre Jesu und der des Buddha im dritten Teil großen Wert zu, und mit gleicher Einstimmigkeit zollten sie dem gelehrten Verfasser ihre Anerkennung seiner ausgebreiteten Kenntnis und Belesenheit. Es wird ihnen deshalb angenehm sein, ihn durch eine Belohnung in Geld von zweihundert Gulden wenigstens einigermaßen zu entschädigen für die Arbeit, der er sich unterzogen hat. Wenn er sich diese Verfügung wohlgefallen läßt, so wende er sich an den Sekretär der Gesellschaft und gebe Erlaubnis zur Eröffnung seines Namenbillets.

Die übrigen fünf Abhandlungen waren eingesandt zur Lösung der Preisfrage:

> „Die Gesellschaft verlangt eine Abhandlung über Alexandre Vinet, worin er als christlicher Moralist und Apologet dargestellt und gewürdigt wird."

Die erste, eine deutsche, und gezeichnet mit einem Spruch aus Kierkegaard, war ein Aufsatz von beziehungsweise geringem Umfang und mußte als ganz ungenügend abgewiesen werden. Die Darstellung Vinets als christlicher Moralist war unvollständig, der Abriß seiner Apologetik flüchtig. Auch die Würdigung seiner Verdienste war äußerst oberflächlich und einseitig. Vinet wurde nicht in den Rahmen seiner Zeit gesetzt und das Eigentümliche seiner Methode nicht hell und klar ins Licht gestellt.

Die zweite Abhandlung, gleichfalls von einem deutschen Verfasser, mit einem Motto aus F. de Rougemont, zeugte von fleißigem Studium der Schriften Vinets, aber auch von Mißverständnis rücksichtlich des Zweckes der Preisaufgabe. Eine Anthologie, wie sie schon vom Professor Astié geliefert ist, hatte die Gesellschaft nicht verlangt, aber wohl eine Darstellung und Würdigung des christlichen Moralisten und Apologeten. Dieser Verfasser aber gab in der That nichts mehr als eine Reihe von Auszügen, in seine Muttersprache übersetzt. War auch die Wahl dieser

Auszüge nicht unglücklich, ihre Anordnung schien willkürlich und nicht geschickt, um Vinets Eigentümlichkeit hervorzuheben. Überdies fehlte beinahe ganz die Würdigung seiner Verdienste. Von Krönung konnte daher keine Rede sein.

Auch der Verfasser der dritten deutschen Abhandlung (Motto: La foi est une œuvre ou elle n'est rien, Vinet) lieferte eine reiche Anthologie aus den Schriften Vinets, darin von der vorigen unterschieden, daß die Anführungen in der ursprünglichen Sprache mitgeteilt wurden. Die Art und Weise, wie dies geschah, war äußerst mißfällig und die Form der Abhandlung im allgemeinen so mangelhaft, daß schon dadurch allein die Krönung unmöglich gemacht wurde. Außerdem aber hatten die Direktoren ein sehr gewichtiges Bedenken gegen den vom Verfasser befolgten Plan. Der Beweisführung, daß Vinet auf positiv-christlichem Standpunkte stand, d. h. kirchlich-orthodox war, wurde nahezu ein dritter Teil der Abhandlung gewidmet. Abgesehen davon, daß diese Beweisführung in der Preisfrage nicht gefordert wurde und bei der Auseinandersetzung der Moral und Apologetik Vinets Anlaß gab zu Wiederholung und unnötigen Verweisungen, war sie äußerst ungeeignet, um Vinet in seiner Eigentümlichkeit kennen zu lernen. Deshalb mußten die Direktoren, wiewohl sie erkannten, daß der Verfasser den Vinet fleißig durchstudiert hatte und ihm seine Aufgabe in mehr als einer Unterabteilung gut gelungen war, von der Krönung absehen.

Betreffs der zwei übrigen Abhandlungen — die eine, eine französische, mit dem Motto: J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé, die andere, in der niederländischen Sprache, gezeichnet mit den Worten: Virtutem videant (Persius) — wurde ein und derselbe Beschluß gefaßt. Beide Verfasser — wenn sie damit zufrieden sind und dem Sekretär Erlaubnis geben, ihr Namenbillet zu eröffnen — empfangen die silberne Medaille der Gesellschaft, nebst zweihundert Gulden; beider Abhandlungen werden sodann in die Werke der Gesellschaft aufgenommen; beiden wird die Gelegenheit gegeben, ihre Arbeit, ehe sie zum Druck befördert wird, durchzusehen mit Benutzung der Bemerkungen, welche ihnen von den Direktoren werden mitgeteilt werden.

Die Direktoren kamen zu diesem Beschluß in Erwägung, daß keiner der beiden Verfasser der Anforderung der Frage völlig Genüge geleistet hatte und daher auf vollständige Krönung Anspruch machen konnte; daß sie jedoch, jeder auf seine Art, tüchtige, hie und da, sogar vortreffliche Arbeiten geliefert hatten, welche in jeder Hinsicht von der Gesellschaft in ihrem Werke anerkannt und zur Kenntnis des Publikums gebracht zu werden verdienten. Dazu kam noch, daß die beiden Schriften in gewissem Sinne einander ergänzten und, aufs neue durchgesehen, diesen Charakter nicht verlieren werden. Der niederländische Verfasser war getreuer und vollständiger in der Darstellung Vinets als christlicher Moralist und Apologet, aber schwach in der Würdigung seiner Eigentümlichkeit und in der Beurteilung der Bedenken, welche gegen dessen Standpunkt erhoben werden. Der französische Verfasser dagegen drang viel tiefer ein in die Theologie Vinets und in dessen Verhältnis zum schweizerischen Réveil, stand dem Mitbewerber jedoch in der objektiven Auseinandersetzung der Moral und Apologetik nach, während überdies die Kritik ihm gar zu sehr Hauptsache und, nach dem Urteil etlicher Direktoren, übertrieben, subjektiv und dadurch unbillig war. Sie behalten sich aber vor, diese und andere Bedenken gegen die Abhandlungen den verdienstvollen Verfassern selbst mitzuteilen.

Unbeantwortet blieb die Preisfrage über die Erklärung der Bibeltexte in den symbolischen Schriften der niederländischen reformierten Kirche. Sie wurde nicht wiederholt.

Die jetzt ausgeschriebenen Preisfragen sind die folgenden:

I. „Die Gesellschaft verlangt: Eine Abhandlung über **Glaube** und **glauben** in den Schriften des Neuen Testamentes."

II. „Die Gesellschaft verlangt als Beitrag zur Kenntnis und Würdigung des ursprünglichen Christentums, eine Auseinandersetzung der Lehre vom Gebet nach dem Neuen Testamente."

Vor dem 15. December 1882 wird den Antworten entgegengesehen. Was später eingeht, wird beiseite gelegt und der Beurteilung nicht unterzogen.

Vor dem 15. December 1881 erwarten die Direktoren Antworten auf die im J. 1880 ausgeschriebenen Preisfragen über den Eid und seine Aufrechthaltung im modernen Staate und über die kirchliche Lehre von der heiligen Schrift nach der Schrift selbst geprüft.

Für die genügende Beantworturg jeder Preisaufgabe wird die Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche die Verfasser ganz in barem Geld empfangen, es sei denn, daß sie vorziehen, die goldene Medaille der Gesellschaft von zweihundertfünfzig Gulden Wert nebst hundertfünfzig Gulden in barem Geld, oder die silberne Medaille nebst dreihundertfünfundachtzig Gulden in barem Geld zu erhalten. Ferner werden die gekrönten Abhandlungen von der Gesellschaft in ihre Werke aufgenommen und herausgegeben. Eine Krönung, wobei nur ein Teil des ausgesetzten Preises zuerkannt wird, es sei die Aufnahme in die Werke der Gesellschaft damit verbunden oder nicht, findet nicht statt ohne die Einwilligung des Verfassers.

Die Abhandlungen, welche zur Mitbewerbung um den Preis in Betracht kommen sollen, müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt, aber mit lateinischen Buchstaben deutlich lesbar geschrieben sein. Wenn sie mit deutschen Buchstaben oder, nach dem Urteil der Direktoren, undeutlich geschrieben sind, werden sie der Beurteilung nicht unterzogen. Gedrängtheit, wenn sie der Sache nur nicht schadet, gereicht zur Empfehlung.

Die Preisbewerber unterzeichnen die Abhandlung nicht mit ihrem Namen, sondern mit einem Motto, und schicken dieselbe mit einem versiegelten, Namen und Wohnort enthaltenden Billet, worauf das nämliche Motto geschrieben steht, portofrei dem Mitdirektor und Sekretär der Gesellschaft: A. Kuenen, Dr. theol., Professor zu Leiden zu.

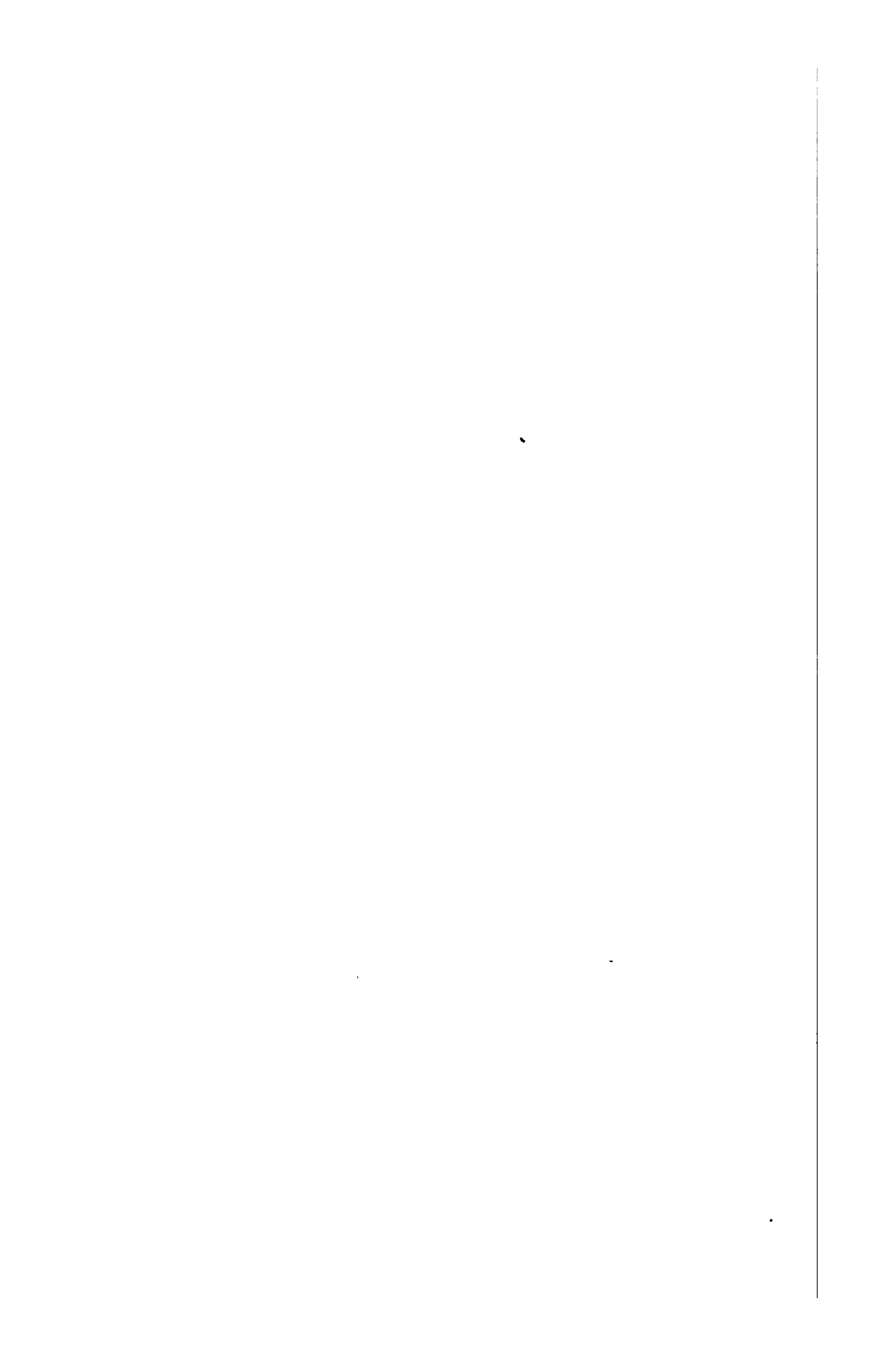
Die Verfasser verpflichten sich durch Einlieferung ihrer Arbeit, von einer in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten, noch eine Übersetzung herauszugeben, ohne dazu die Bewilligung der Direktoren erhalten zu haben.

Jede Abhandlung, welche nicht von der Gesellschaft herausgegeben wird, kann von dem Verfasser selbst veröffentlicht werden. Die eingereichte Handschrift bleibt jedoch das Eigentum der Gesellschaft, es sei denn, daß sie dieselbe auf Wunsch und zu Nutzen des Verfassers abtrete.

Hierzu: Drei Beilagen von **Julius Niedner** in **Wiesbaden.**
Eine Beilage von **H. Reuther** in **Karlsruhe.**
Eine Beilage von **J. F. Steinkopf** in **Stuttgart.**

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Abhandlungen.



1.

Hebr. 2, 1—5.

Erklärt von

Lic. Dr. Friedrich Zimmer,
Privatdozenten der Theologie in Bonn.

Das zweite Kapitel des Hebräerbriefs beginnt mit einer Paränese, die sich als praktische Schlußfolgerung ungesucht an die vorhergehende theoretische Erörterung anschließt und selbst wieder in Betrachtung ausmündet: So ist es die Weise des Verfassers, die Ermahnung nicht sowohl als ein Selbständiges, zweites der Betrachtung hinzuzufügen, sondern die Betrachtung unmittelbar zur Ermahnung werden und diese wieder in jene übergehen zu lassen [1]).

In dieser kunstvollen Verschlingung von Theoretischem und Praktischem, von Erbaulichem und Beschaulichem liegt eine besondere Feinheit unseres Briefes, der obwohl überwiegend abhandelnden Charakters — und dies in dem Grade, daß man ihm die Briefform wohl ganz abgesprochen hat — doch überall voll paränetischer Spitzen ist, so zwar, daß die imperativische Form zum öfteren geflissentlich vermieden erscheint [2]).

---

1) Vgl. 3, 1. 6—14; 4, 1. 3. 11. 14. 16; 5, 9. 11—14; 6, 1—12; 10, 19—39; 12, 1—3. 12—17. 25. 28; 13, 1—7.

2) Charakteristisch sind dafür besonders Stellen wie 9, 27 f., wo der Zusammenhang nur erfordert hätte: Wie der Mensch nicht mehrere Male stirbt, sondern nur einmal, so auch Christus, — der Verf. aber in offenbar paränetischer Absicht hinzufügt, daß nach dem Tode dem Menschen das Gericht bevorstehe, und daß Christus nach Tilgung der Sünde zum zweitenmale sich

Dem entspricht es, wenn die Ermahnung, mit der unser Kapitel beginnt, ihrer Form nach sich vielmehr als eine Weiterführung der vorhergehenden Betrachtung giebt, da es nicht im Imperativ heißt: „deshalb lasset uns achten“, sondern im Indikativ: deshalb müssen wir um so mehr achten auf das Gehörte, damit wir nicht etwa vorbeischießen.

In der Form einer logischen Folgerung also erscheint die Ermahnung: deshalb, weil es wahr ist, was im Vorhergehenden gesagt wurde, können wir gar nicht anders, deshalb müssen wir auf das Gehörte achten [1]).

Zum Verständnis sowohl des Zusammenhanges, wie unseres Satzes selbst müssen wir zunächst untersuchen, worauf sich das deshalb bezieht. Offenbar knüpft es an ein Vorhergehendes an und nimmt nicht etwa das folgende *μήποτε παραρυῶμεν* herauf. Es fragt sich nur, ob es sich auf das unmittelbar Vorhergehende bezieht, oder auf den Hauptgedanken des Vorangehenden. Die

---

zeigen wird denen, die ihn erwarten zum Heile. Eine Eigentümlichkeit des Hebräerbriefes ist es jedenfalls, daß seine praktische Tendenz nicht in den Vordergrund gestellt, sondern als Folgerung aus dogmatischer Erörterung herausgezogen wird, ganz anders als bei Paulus. Möglich ist, daß der Verfasser, abgesehen von seiner Individualität und davon, daß er nicht als berufener Apostel vor seine Leser treten kann, die eigentliche Mahnrede scheut mit Rücksicht auf die Weissagung des Jeremia 31, 32f. (angeführt Hebr. 8, 10f. und 10, 16), die nach ihm bereits eingetreten ist, die er jedoch selbst (5, 11—14) beschränkt. Charakteristisch ist es aber, daß er nicht nur auffordert, sich gegenseitig zu ermahnen (3, 13), sondern auch dazu, sich gegenseitig ins Auge zu fassen, um sich unter einander zur Liebe und zu guten Werken zu reizen (10, 24). 13, 22 entschuldigt er sich fast, seine Leser ermahnt zu haben.

[1]) Der Verfasser sagt nicht — und das ist zu beachten —: *διὰ τοῦτο προσέχειν ὀφείλομεν*. Jenes würde das Muß als eine Schuld hinstellen, es unter dem Gesichtspunkt der Verpflichtung fassen (= debere; vgl. 5, 3. 12, von welchen Stellen aus auch 2, 17 sein Licht erhält), während das *δεῖ* es zunächst als notwendige Folge aus dem Gesagten faßt. Auch an den beiden anderen Stellen unseres Briefes, an denen *δεῖ* sich noch findet (9, 26; 11, 6), bezeichnet es die logische Konsequenz. An sich liegt also in dem *διὰ τοῦτο δεῖ* eine sittliche Verpflichtung (Delitzsch) nicht, so wenig wie es die Gefahr V. 3 (Bengel) hervorhebt. Wie trotzdem mit der logischen Notwendigkeit die ethische sich in unserm Verse verbindet, werden wir im Folgenden sehen.

erstere Annahme ist zwar nicht unmöglich, bietet aber eine immerhin nur gezwungene Erklärung [1]). Ist sonach der Grund für den hier aufgestellten Satz nicht in dem unmittelbar vorhergehenden Satze zu suchen, sondern in dem Hauptgedanken der vorhergehenden Gedankenreihe, so bleibt die Frage, worin dieser Hauptgedanke des ersten Kapitels bestehe.

In der Regel sieht man in 1, 1—3 die Einleitung zum ganzen Briefe und bezeichnet als dessen ersten Abschnitt V. 4—14 des ersten Kapitels, deren Grundgedanke ist: Christus weit erhabener als die Engel. Hierauf unser *διὰ τοῦτο* zu beziehen, liegt auch um so näher, als im unmittelbar Folgenden (2, 2. 5) dieser Gegensatz zwischen Christo und den Engeln festgehalten wird. Man erklärt dann: deshalb d. h. weil Christus so sehr viel höher ist, als die Engel, müssen wir um so mehr acht haben auf seine Heilsverkündigung. Aber hiergegen spricht doch zweierlei. Zuerst das

---

[1]) Die Engel sind dienstbare Geister, heißt es am Schluß des vorhergehenden Kapitels; zum Dienste werden sie ausgesandt im Interesse derer, die der Errettung teilhaftig werden sollen. Darin liegt der Gedanke, daß Gott eine Errettung veranstalten will, zu deren Herbeiführung er sich der Engel bedient. Hieran könnte das Folgende anknüpfen: deshalb, nämlich weil diese Errettung bevorsteht, müssen wir recht sorgfältig achten auf das Gehörte, d. h. auf die mannigfache Verheißung dieser Errettung, damit wir derselben nicht verlustig gehen. Aber diese Beziehung des *διὰ τοῦτο* ist jedenfalls keine sehr natürliche, denn sie bedarf der Einschiebung eines Zwischengedankens. Doch wäre sie um deswillen noch nicht zu verwerfen. Denn auch 6, 1 bezieht sich ein *διό* unmittelbar auf das Vorhergehende. Aber in jenem zu ergänzenden Zwischengedanken liegt doch keineswegs der logische innere Grund für jene Notwendigkeit. Wir müßten also das *δεῖ* in einem anderen Sinne nehmen, als es sich sonst in unserem Briefe findet. Freilich könnte auch dies zugegeben werden, da nur 2 Belegstellen nicht genügen mögen, um über den Sprachgebrauch eines Schriftstellers ein Urteil zu gestatten. Da dann aber das *μήποτε παραρυῶμεν* sachlich mit dem *διὰ τοῦτο* zusammenfällt, verlöre das doch offenbar nachdrücklich vorausgestellte *περισσοτέρως* seine komparativische Kraft und müßte in dem Sinne eines verstärkten Positivs, etwa gleich *ὑπερεκπερισσοῖ* genommen werden, wie übrigens Böhme (und wohl auch v. Hofmann, der wenigstens übersetzt: „in ganz besonderem Maße“) es auch hat fassen wollen. Zwar wäre das nicht eben unmöglich, aber es ist jedenfalls nicht das Natürliche, Zunächstliegende.

μήποτε παραρυῶμεν, das bei jener Annahme in dieser Form unerträglich hinterdrein hinkt [1]).

Zweitens spricht gegen diese Fassung der Umstand, daß hier gar nicht die von Christo ausgegangene Heilsverkündigung im Gegensatz gegen das von Engeln gebrachte Wort hervorgehoben wird, sondern daß vielmehr in der denkbar allgemeinsten Form nur von τὰ ἀκουσθέντα die Rede ist. Wollte der Verfasser sagen: „Weil Christus erhabener ist als die Engel, so verdient auch Christi Wort noch mehr Beachtung als das der Engel", so konnte er unmöglich τὰ ἀκουσθέντα, das weder in seiner Unbestimmtheit, noch durch den Zusammenhang der bisherigen Gedankenfolge einem τὰ διὰ τοῦ κυρίου λαληθέντα gleichwertig ist, für diesen bestimmten Begriff da einsetzen, wo der Gegensatz zwischen Christo und den Engeln gerade eine Hervorhebung der, höherer Beachtung werten, Verkündigung als der von Christus ausgehenden verlangte [2]).

---

1) Denn nach dieser Auffassung bezieht sich das διὰ τοῦτο direkt auf den Gedanken: Christus ist erhabener als die Engel; mit dem μήποτε παραρυῶμεν wird also nicht eine Explikation des vorhergehenden διὰ τοῦτο zugefügt, sondern ein neuer Gesichtspunkt. Der Gedanke wäre dann: „Weil Christus erhabener ist als die Engel, verdient seine Verkündigung noch größere Beachtung als die jener. Hinzukommt, wenn wir sie nicht beachten, daß wir dann der Errettung verlustig gehen." — Bei der stilistischen Sorgfalt, die der Verfasser überall zeigt, ist es aber kaum denkbar, daß er einen neuen Gedanken (2, 2) so ganz ohne Verbindung an den vorhergehenden sachlich verschiedenen angehängt habe.

2) Es ist ja im allgemeinen richtig, wenn Bleek sagt, es bedarf keiner Bemerkung, daß das τὰ ἀκουσθέντα von der Lehre des Neuen Bundes, dem Evangelium gemeint sei (vgl. auch Stier). Zwar hat es weder sonst, noch in unserem Briefe diese technische Bedeutung; gleich שְׁמוּעָה (Delitzsch) ist es nirgends nachzuweisen. Auch ist es nicht deshalb angewandt, weil der Verfasser das Wort vom Heile nirgends εὐαγγέλιον nennt, wie Delitzsch anzunehmen scheint. Denn wenn wirklich seinem Sprachgebrauche ein τῷ εὐαγγελίῳ hier fern lag — ein εὐαγγελίζεσθαι kennt er jedenfalls 4, 2. 6 —, so boten sich ihm andere Ausdrücke dar, namentlich das ihm so geläufige ἐπαγγελία (vgl. besonders 9, 15; 10, 36; 11, 39), oder ein λόγος τῆς σωτηρίας (vgl. V. 3) oder ὁμολογίας (vgl. 3, 1; 4, 14; 10, 23) und anderes. Die Wahl unseres Ausdruckes aus dem oratorischen Charakter und der gewählten Darstellungsweise, sowie aus dem noch nicht sehr nahen persönlichen Verhältnisse des Verfassers zu seinen Lesern herzuleiten (Bleek), ist unmöglich, weil das letztere

Das „deshalb" — so scheint man darnach berechtigt zu sagen — kann sich nicht auf den Gedanken beziehen: Christus ist erhabener als die Engel, und dieser kann somit nicht der Hauptgedanke des vorigen Kapitels sein, wenn er auch den größten Teil desselben (V. 4—14) ausmacht. Steht dies fest, so bliebe nur noch die Möglichkeit, in den Anfangsversen des Kapitels den Angelpunkt zu suchen, in welchem jenes „deshalb" ruht [1]). Deren Gedanke aber ist der: Nachdem Gott früher vielgeteilt und in vielerlei Weise zu den Vätern in den Propheten geredet hat, hat er jetzt zu uns in abschließender Weise geredet in seinem Sohne; in abschließender Weise, denn es ist geschehen am Ende dieses Weltalters, und was davon der Grund ist, es ist geschehen im Sohne, der seinem ewigen Wesen nach göttlich ist, der Schöpfer und Träger der Welt, der, in die Erscheinung eingetreten, nicht nur ein Prediger war, wie die Propheten, sondern der vollendete Hohepriester, der die Sünde tilgt, und der nach dem Abschluß dieser irdischen Wirksamkeit seiner Wesensherrlichkeit entsprechend (bem. das dem ἔθηκεν korrespondierende, nachdrücklich vorausgestellte δι' οὗ καὶ ἐποίησεν 1, 2) zur rechten der himmlischen Majestät erhöhet ist und der unumschränkte (1, 13) Erbe aller Dinge (1, 2) geworden, als solcher nicht nur über die Propheten, sondern auch weit über die Engel erhaben. Hieran schlösse sich ungezwungen und völlig durchsichtig unser Satz an: deshalb (weil Gott, wie früher in den Propheten, so jetzt im Sohne geredet hat) müssen wir auf das Gehörte achten.

---

ihn nicht verhindern konnte, das Christuswort als solches zu bezeichnen — ein paulinisches „mein Evangelium" liegt ja nicht nur dem Verfasser, sondern auch unserer Stelle fern —, und weil das erstere im Gegenteil die Hervorhebung des punctum saliens erfordert hätte.

1) V. 5—14 wäre dann als Exkurs zu betrachten, den der Verfasser, wenn er in unseren Tagen geschrieben hätte, als Note unter den Text gesetzt haben würde. Man darf eben nicht vergessen, daß die alten Schriftsteller, weil sie dieses mechanische Hilfsmittel nicht kannten, Nebengedanken, die nicht ein Glied in der logischen Folge der ganzen Gedankenreihe sind, sondern nur eines jener Gedankenglieder näher erläutern sollen, in die Gesamtaufstellung haben aufnehmen müssen. Hierdurch dürfte sich manche Schwierigkeit in der Verfolgung des Gedankenganges auch neutestamentlicher Schriften lösen lassen; die unserer Stelle freilich nicht.

Dieser Schluß wäre zwingend. Denn wenn Gott spricht, muß der Mensch selbstverständlich auf seine Werke achten. Dies folgt unmittelbar aus dem Verhältnisse, in welchem Gott den Menschen gegenübersteht. Das allgemeine *τὰ ἀκουσθέντα* würde dann alles das, was Gott gesprochen hat, umfassen, und wäre keineswegs von vornherein auf seine Offenbarung in Christo zu beschränken. Das wäre nicht unkorrekt. Denn die Gottesoffenbarung in den Propheten ist zwar zuerst den Vätern zuteil geworden (1, 1), aber nicht minder auch uns, und in gewissem Sinne uns ausschließlich [1]). Ausschließlich nämlich, sofern sie uns allein abschließend zugekommen ist. Denn hat auch Gott zu den Vätern *πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως* geredet, d. h. sich ihnen in reicher Fülle und Mannigfaltigkeit offenbart, so ist dieses *πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως* anderseits doch nur ein Mangel (vgl. Riehm, Der Lehrbegriff des Hebräerbriefs, S. 90—92) im Vergleich mit der Gottesoffenbarung im Sohne, die eine vollendende und allumfassende — vorausgesetzt, daß Gott eine solche überhaupt geben wollte, was für den Verfasser selbstverständlich ist — schon deshalb sein mußte, weil sie *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων* stattfand, und eine solche sein konnte und war, weil der Träger dieser Offenbarung eben der Sohn ist, *ὁ ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*. Insofern sind also jedenfalls die *ἀκουσθέντα*, d. h. *ὑπὸ τοῦ θεοῦ λαληθέντα* vornehmlich auf die Gottesoffenbarung in Christo zu beziehen. Doch — könnte man sagen — liegt das im Ausdrucke selbst keineswegs, da derselbe im Gegenteil die Mehrheit der Gotteswerke geflissentlich hervorzurufen scheint. (Bem. den Plural.)

---

1) Wir — d. h. zunächst die „wir", von denen der Verfasser redet, haben die Prophetenworte in der Schrift. Die Schrift benutzt der Verfasser so, daß er sie ohne Rücksicht auf ihre ursprüngliche Bedeutung direkt auf die messianische Gegenwart bezieht, also namentlich auf den Messias selbst, wo nur irgend solche Anknüpfung sich bietet. So wird, was die Schrift über Melchisedek sagt, nicht als geschichtlicher Bericht, sondern als typische Weissagung gefaßt (7, 1—10); mit dem Mahnwort Prov. 3, 11 f. redet Gott zu seinem neutestamentlichen Bundesvolke (12, 5), und das Gotteswort, das kräftig ist und schneidiger als ein zweischneidiges Schwert (4, 12) ist nach dem Zusammenhange ein Psalmenwort (4, 7 = Ps. 95, 8). Ja, Abel, obwohl längst durch Kain getötet, redet noch heute in der Schrift (11, 4).

Dem Inhalte nach würde also diese Beziehung des *διὰ τοῦτο* ganz passend sein. Aber abgesehen von der noch zu besprechenden Schwierigkeit in der Auffassung des *περισσοτέρως* bei dieser Deutung läßt sich nicht leugnen, daß eine so ausgedehnte Parenthese, wie 1, 5—14 sein würde, von dem stilistisch so sorgfältigen Verfasser nicht einfach übersprungen sein kann. Das Beispiel 6, 20 vgl. mit 5, 10 zeigt, wie er es versteht, einen eingeschalteten Excurs so abzuschließen, daß der Gedankengang wieder genau an der vorher verlassenen Stelle einsetzt. Wollte der Verfasser mit *διὰ τοῦτο* auf den Gedanken zurückweisen: „Gott hat, wie vordem mannigfach in den Propheten, so jetzt am Ende der Welt zu uns geredet im Sohne" — so würde gerade er diesen Gedanken am Schluß des ersten Kapitels noch einmal, wenn auch nur kurz und streifend, wiederholt haben. Demnach bleibt keine andre Erklärung möglich, als die wohl zuerst von Riehm S. 359 gegebene, das *διὰ τοῦτο* nur locker auf den Hauptgedanken der Verse 1, 4—14 „Christus ist erhabener geworden als die Engel" zu beziehen. Streng genommen wird aus diesem Gedanken zuerst die Folgerung gezogen, die in unserm Kapitel Vers 2 und 3 ausgesprochen ist, und daraus erst Vers 1 als Schluß. Die ordnungsmäßige Reihenfolge der Gedanken wäre also die: Christus ist erhabener geworden als die Engel (1, 4—14). Also wird, wenn das durch Engel verkündigte Wort nicht ungestraft übertreten werden konnte, in noch viel höherem Grade der Ungehorsam gegen das von Christo verkündigte Wort bestraft werden (2, 2—3). Forderte demnach schon das von Engeln verkündigte Wort Beachtung, so noch viel mehr die Verkündigung Christi (2, 1). Die Umstellung der Gedanken dient zur Hervorhebung der Paränese, die dem Verfasser die Hauptsache ist. Und daß er in den Folgerungssatz sogleich ein erst durch das folgende motiviertes neues Gedankenglied (*μήποτε παραρυῶμεν*) hineinzieht, ist eine Stileigentümlichkeit, der wir z. B. auch in V. 17 (*καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεόν*) begegnen.

Diese Umstellung der Gedanken zur Hervorhebung der paränetischen Spitze hat nun aber zur Folge, daß das der Ermahnung dienende persönliche *ἡμᾶς* in den Vordergrund tritt, und daher der im ersten Kapitel herrschende Gegensatz zwischen Christus und

den Engeln formell ganz verschwindet. Der Verfasser sagt nicht: „Wenn schon das Engelwort Beachtung forderte, so thut das noch viel mehr das Wort Christi“, sondern er sagt: Wir müssen deshalb um so mehr auf das, was wir gehört haben, achten, weil, da Christus höher ist als die Engel, wir durch die Vernachlässigung seines Wortes uns noch gewisser Strafe zuziehen würden, als unsre Väter.

So ist es erklärbar und möglich, daß es *τοῖς ἀκουσθεῖσιν* heißt nicht etwa *τῷ λόγῳ τοῦ υἱοῦ*. Eine besondere Veranlassung, letzteren oder einen dem ähnlichen Ausdruck zu vermeiden hatte der Verfasser aber darin, daß er wie seine Leser die neutestamentliche Heilsverkündigung gar nicht direkt von Jesu selbst, sondern erst *ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων* (V. 3) empfangen hatte. Daher sagt er allgemein, ohne Angabe des Verkündigers, *τοῖς ἀκουσθεῖσιν*.

Zu beachten ist dabei auch das, daß der Verfasser nicht etwa sagt *τοῖς λαληθεῖσιν*, was doch zunächst gelegen hätte, sondern eben *τοῖς ἀκουσθεῖσιν*.

Nicht daß wir die Gotteswerke hören müßten, will der Verfasser sagen. Denn dafür, daß sie uns zu Ohren kommen, hat Gott selbst schon gesorgt, und dadurch eben sind wir Teilhaber der himmlischen Berufung (3, 1). Es kommt nun darauf an, daß wir auch auf dieselben hören, daß wir sie beachten [1]). Denn dies ist der Sinn des *προςέχειν* (ursprünglich trans. mit zu ergänzendem *τὸν νοῦν*) *τοῖς ἀκουσθεῖσιν*: Wir müssen dem, was wir gehört haben, unsere Aufmerksamkeit schenken. Nötig ist nicht nur ein einmaliges Hinhören auf die Verkündigung, so lange sie sich eben

---

[1]) Das durch die apostolische Quelle der synoptischen Evangelien (Mark. 4, 9 = Matth. 13, 9 = Luk. 8, 8; vgl. Mark. 4, 23. Matth. 11, 15; 13, 43. Luk. 14, 35) überlieferte Herrenwort *ὁ ἔχων ὦτα (ἀκούειν) ἀκουέτω* klingt mehr oder weniger durch sämtliche neutestamentliche Schriften nach, wenn es in dieser Form auch nur in der Apokalypse (2, 7. 11. 17. 29; 3, 6. 13. 22; 13, 9) wiederholt wird. — Eingetragen in den Text, nicht aus demselben herausgefördert, ist es natürlich, wenn Bengel, an sich übrigens sehr treffend, unter Vergleichung von 2, 3 und 5, 11 bemerkt: „potiores sunt loquendi et audiendi, quam scribendi et legendi partes“.

vernehmen läßt, ein προσέχειν τοῖς λαλουμένοις (praes., so Act. 16,14), sondern ein dauerndes Achten auf dieselbe, auch wenn der Augenblick vorüber ist, in welchem man sie vernommen hat, ein προσέχειν τοῖς ἀκουσθεῖσιν (aor.). Dies ist nicht ohne weiteres ein Merken auf das Vernommene, „um daran fest zu halten“ (Lünemann). Denn das Festhalten folgt noch nicht auf das Hören und kann noch nicht auf dasselbe folgen. Bezeichnend fordert der Verfasser nicht κρατῶμεν τῶν ἀκουσθέντων, sondern τῆς ὁμολογίας (4, 14) und spricht von einem κρατῆσαι τῆς προκειμένης ἐλπίδος, nicht τῆς ἐπαγγελίας. Das Wort der Verkündigung will zuerst mit Aufmerksamkeit gehört sein und, so in das Gedächtnis aufgenommen, weiter im Herzen bewegt werden. Treffend erklärt das hier geforderte προσέχειν τοῖς ἀκουσθεῖσιν das was Luk. 2, 19 vgl. 51 so schön sagt: Maria aber behielt (συνετήρει) alle diese Worte und bewegte (συνβάλλουσα) sie in ihrem Herzen.

Das Achten auf das Gehörte ist also keineswegs ein leichtes und leichtfertiges Sich-hingeben an das erste Beste, was man vernommen hat, keine haltlose Vertrauensseligkeit, denn das προσέχειν schließt die besonnene Prüfung nicht aus, sondern fordert im Gegenteil ein bewußtes und intensives Beachten und Betrachten, also eine geistige Arbeit, die nicht ohne Lohn bleibt, sofern sie erst das Wahre und Falsche zu unterscheiden vermag und zugleich immer mehr zur Schärfung der geistigen Sinneswerkzeuge beiträgt (5, 14).

Noch weniger aber kann sich mit dem προσέχειν die Voreingenommenheit vertragen, die sich dem Gehörten gegenüber von vornherein verschließt, und die daraus folgende Verstockung der Herzen. Die Warnung der Schrift (Ps. 95, 8) tönt noch heute: μὴ σκληρύνετε τὰς καρδίας ὑμῶν ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ (3, 7 f.). Zu solcher Verstockung verführt nur zu leicht die ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας (3, 13; vgl. 2 Thess. 2, 10). Darum bedarf es, so lange es noch eine καρδία πονηρὰ ἀπιστίας (3, 12) giebt, mit anderen Worten, so lange als dem Herrn noch nicht alles unterworfen ist (2, 8), also bis zum Eintritt der Endvollendung (ἄχρις οὗ τὸ σήμερον καλεῖται 3, 13), bei der

Christus wiederkommen wird χωρὶς ἁμαρτίας (9, 28), der täglichen gegenseitigen Ermahnung und Nacheiferung (3, 13; 10, 24).

Ein treuliches und vorurteilsfreies Achten auf die Verkündigung führt aber auch weiter. Denn aus dem Gern-hören- und -lernen-wollen, was in jenem Begriffe liegt, folgt dem Worte der Wahrheit gegenüber der Glaube: das gehörte Wort mischt sich im Glauben mit den Hörern (4, 2).

Der Glaube aber ist die Bedingung der Heilserlangung (4, 3). Daher die dringende Mahnung, um so aufmerksamer auf das Gehörte zu achten, damit wir nicht etwa vorbeischießen.

Das περισσοτέρως kommt nur noch einmal in unserem Briefe vor (13, 19), an einer Stelle, die geeignet sein dürfte, über die Bedeutung und Beziehung des Wortes an unserem Orte das richtige Licht zu verbreiten. Die Bitte: „Betet für uns!“ wird dort nämlich einerseits durch eine Thesis begründet (πειθόμεθα γὰρ κτλ. V. 18), anderseits um so dringender wiederholt, mit Hinweisung auf einen dadurch zu erreichenden Zweck (ἵνα τάχιον ἀποκατασταθῶ ὑμῖν, V. 19). περισσοτέρως steht also dort nicht rein komparativisch (= magis), sondern mit Beziehung auf den Zwecksatz (= eo magis). Unser Verfasser macht, wie man sieht, einen Unterschied zwischen περισσότερον, magis (6, 17; 7, 15) und περισσοτέρως, eo magis, während Paulus beides ohne Unterschied gebraucht. Auch an unserer Stelle ist eine Beziehung des περισσοτέρως nicht zu verkennen, und fast allgemein hat man es richtig „um so mehr“ übersetzt[1]). Nur fragt sich, worauf bezieht sich das Wort, auf διὰ τοῦτο oder auf den Zwecksatz μήποτε παραρυῶμεν? Nach der oben zurückgewiesenen Rückbeziehung des διὰ τοῦτο auf 1, 1—4 würde man auf die letztere Annahme kommen und sagen: Ebenso wie 13, 19 werde auch an unserer Stelle der Satz „wir müssen auf das Gehörte achten“ einerseits als begründet durch die vorhergehende Erörterung

[1]) περισσοτέρως steht natürlich nicht für περισσῶς (Böhme), dient aber auch nicht direkt zur Vergleichung = mehr wie ehemals dem Gesetze (περισσοτέρως ἢ ὡς προςείχομεν τοῖς ἐν τῷ νόμῳ Schol. cod. a Mtth., Chrys., Theodoret, Schlichting, Gerhard, Wittich) oder: mehr wie wenn der Sohn nicht höher stände als die Engel (Bleek).

(*διὰ τοῦτο*) dargestellt, anderseits werde demselben der Zweck hinzugefügt: „damit wir nicht vorbeiströmen“. Durch die Vergleichung mit 13, 19 läge es nahe, das *περισσοτέρως* auch hier auf den Zwecksatz zu beziehen. Nur hätten wir dann hier eine Zusammenziehung der beiden Gedanken anzunehmen, die, der angeführten Stelle entsprechend auseinandergelegt, so lauten würde: *διὰ τοῦτο δεῖ προςέχειν ἡμᾶς τοῖς ἀκουσθεῖσιν* (*καὶ τοῦτο δεῖ*) *περισσοτέρως μήποτε παραρυῶμεν*. Indessen so rednerisch wirksam eine solche Konstruktion auch sein dürfte, so ist sie bei unserm mehr dialektisch als rhetorisch wirkenden Verfasser doch kaum anzunehmen und wäre ohne Beispiel [1]). Auch aus diesem Grunde also ist die oben zurückgewiesene Deutung des *διὰ τοῦτο* zu verwerfen, und *περισσοτέρως* einfach auf *διὰ τοῦτο* zu beziehen: weil Christus höher ist als die Engel, müssen wir um so sorgfältiger auf das Gehörte achten, wenn wir nicht vorbeischießen wollen.

Von mehr untergeordneter Bedeutung ist die Frage, wozu *περισσοτέρως* grammatisch gehört. Sowohl der Stellung wie dem Sinne nach ist es am natürlichsten zu *προςέχειν* zu beziehen: wir müssen um so mehr, d. h. um so aufmerksamer achten. Die Handschrift 17 giebt diese Verbindung ausdrücklich an die Hand, indem sie stellt: *προςέχειν ἡμᾶς περισσοτέρως* [2]). Der Satz: „wir

---

[1]) Nach der gewöhnlichen Auslegung wäre 2, 9 allerdings eine gewisse Parallele, da man in der Regel den Satz *ὅπως — θανάτου* abhängen läßt nicht von dem unmittelbar vorhergehenden *ἐστεφανωμένον*, sondern von *διὰ τὸ πάθημα*. Indessen auch andere Gründe sprechen dafür, daß der Satz *ὅπως κτλ.* sich überhaupt nicht an das unmittelbar Vorhergehende anschließt, sondern an *πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ* (V. 8), so daß *ἐν τῷ γὰρ . . ἐστεφανωμένον* als Parenthese zu fassen ist.

[2]) Allerdings ist es unrichtig, wenn Bleek nach Cramer, und ihm folgend Lünemann, für die Verbindung mit *προςέχειν* geltend macht, daß es dies als den Hauptbegriff näher bestimmen müsse. Denn es ist nicht nur nicht unmöglich, durch das Adverbium das Hilfsverbum zu bestimmen, sondern bei der Negation sogar das unstreitig Überwiegende. Ein *ἧττον* statt des *περισσοτέρως* würden gewiß alle Ausleger ohne weiteres mit *δεῖ* verbunden haben: „deshalb haben wir um so weniger nötig zu achten &c.“, nicht: „deshalb müssen wir dem Gehörten geringere Sorgfalt widmen“. Doch entspricht

müssen auf das Gehörte achten" wird also begründet als logische Folge aus der vorhergehenden dogmatischen Erörterung (*διὰ τοῦτο*) unter dem Gesichtspunkte eines **Zweckes** (*μήποτε*). Zwar folgte schon aus der Natur der Sache die Notwendigkeit auf das Gehörte zu achten, weil es Christus geredet hat, der höher als die Engel ist. Aber diese rein logische Folgerung tritt dem Verfasser ganz zurück hinter dem praktischen Bedenken, wie notwendig es für des Menschen **Heil** ist, auf das Gehörte zu achten. Viel dringender, als es die bloß theoretische Betrachtung über den Ursprung dieser Botschaft vermöchte, ermahnt dazu also die in dem Nebensatze ausgedrückte Warnung: **damit wir nicht etwa vorbeischießen**[1]). Das Objekt, an dem nur ja nicht vorbeizuschießen

---

der Stellung der Worte in der That am besten die Verbindung *περισσοτέρως προσέχειν*, die deshalb neuerdings meistens (z. B. von **Cramer**, **Bleek**, **Delitzsch**, **Lünemann**, **Ebrard**, **Stier**, v. **Hofmann**, **Köhler**) angenommen wird. Für die Verbindung *δεῖ περισσοτέρως* stimmen u. a. **Grotius**, **Bengel**, **Dindorf**, **Böhme**, **Kuinöl**, **Tholuck**, auch ℵ (*διὰ τοῦτο περισσοτέρως δεῖ*) und die Vulgata (abundantius oportet).

[1]) Zu lesen ist an unserer Stelle *παραρυῶμεν* mit nur einem *ρ* nach ℵALP und BD. Doch ist in diesen beiden letzteren Handschriften von späterer Hand ein zweites *ρ* hineinkorrigiert, wie auch E, die Abschrift von D, dieses zweite *ρ* bereits hat. Im übrigen steht die ganze neutestamentliche Textkritik vielleicht keinem Problem so hilflos gegenüber, wie diesem orthographischen, ob ähnliche Formen mit *ρ* oder *ρρ* zu schreiben sind: ein Glück nur, daß nicht viel davon abhängt. Aus einer Vergleichung sämtlicher in Betracht kommender Stellen des Neuen Testamentes ergiebt sich Folgendes. Übereinstimmung herrscht nur in der Schreibung *ἔρρωσθε* (Apg. 15, 29), *ἔρρηξεν* (Luk. 9, 42), *διέρρηξεν* (Matth. 26, 65) [nur G[f] hat *διέρ.*], *ἐρριζωμένοι* (Kol. 2, 7 und Eph. 3, 18) und *διαρρήξαντες* (Apg. 14, 14). Die ersten vier Formen haben das gemeinschaftlich, daß das *ρρ* der (Haupt- oder Neben-) Tonsilbe folgt. In der letzterwähnten Form geht dem *ρρ* ein *α* voraus. Auch sonst sind die Formen, in denen der *ρ*-Laut auf die Tonsilbe oder auf ein *α* folgt, wenigstens von der Mehrzahl der alten Zeugen mit Doppel-*ρ* geschrieben. Vgl. *ἔρριπται* in allen Handschriften, außer in D; *ἔρριψαν* (Mark. 15, 30), bei BCEFGKMP gegen *ἔριψαν* bei ℵDL. Dasselbe (Apg. 27, 19) bei A (B corr.), C 2c. gegen ℵB (ursprünglich) *προσέρρηξαν* (Luk. 6, 48) bei (ℵ corr.) A (B corr.), C gegen *προσέρηξαν* bei ℵBDL. Und dasselbe mit *ρρ* (Luk. 6, 49) bei ℵA (B corr.) gegen *ρ* bei BDL; *διαρρήξας* bei ℵA (B corr.), CDL, mit *ρ* nur bei BN. — Am wenigsten häufig findet sich die Ver-

so eindringlich eingeschärft wird, kann (wenn nicht aus dem Verbum selbst, worüber nachher) in natürlicher Weise nur aus dem

---

doppelung nach ι. Vgl. ἐπιράπτει (Mark. 2, 21) bei אABCEFGHL, mit ῤῥ bei (B corr.) KM, ἐπιρίψαντες (Luk. 19, 35) bei אABEGHL, mit ῤῥ nur bei (B corr.) FKM, dasselbe (1 Petr. 5, 7) mit ρ bei אAB, mit ῤῥ nur bei (B corr.) KLP. περιρήξαντες in den alten Handschriften allgemein mit ρ, mit ῤῥ nur in P. Im übrigen herrscht ein großes Schwanken, in welchem keine Regel zu entdecken ist. Schwanken doch selbst die einzelnen Handschriften in einer Weise, daß א Luk. 6, 48 προσερηξεν mit ρ bietet, im folgenden Verse mit ῤῥ. Doch ist zu beachten, daß B in der Regel — außer den genannten 4 Stellen, denen sich anschließt Luk. 17, 2, aber auch außer Apg. 27, 43: ἀποῤῥίψαντες — die Schreibung mit einfachem ρ hat, die meistens von einem der späteren Korrektoren dieses Codex in die gebräuchlichere mit ῤῥ verwandelt ist (dies Mark. 2, 21; 14, 63. Luk. 6, 48. 49; 19, 35. Apg. 27, 19. 2 Kor. 1, 10. 2 Petr. 2, 7. Kol. 1, 13). Stehen geblieben ist das einfache ρ Matth. 9, 36; 26, 67. Apg. 16, 22. 2 Kor. 11, 25. 1 Petr. 5, 7. Weniger bleibt sich א gleich. Auch dieser zwar schreibt überwiegend ρ (an 12 Stellen), doch hat er an 7 Stellen ῤῥ, das nur an zweien der oben genannten Regel folgt (Luk. 6, 49 mit vorhergehender Tonsilbe, Mark. 14, 63 mit vorhergehendem α), sonst sehr willkürlich ist. Wie nach dem Vorigen die Schreibart von προσέρ(ρ)ηξεν in diesem Codex (Lev. 6, 48 u. 49) wechselt, findet sich ἐῤῥύσατο in demselben geschrieben 2 Kor. 1, 10. 2 Petr. 2, 7. Kol. 1, 13. 2 Tim. 3, 11, aber ἐρύσθην 2 Tim. 4, 17. Sonst hat א das ῤῥ nur noch in διεῤῥήσσετο (Luk. 5, 6). Ein ähnliches Schwanken zeigt A, der etwa ebenso oft ρ hat wie ῤῥ. Vgl. ἐρύσθην (2 Tim. 4, 7) und ἐρύσατο (2 Tim. 3, 11), ἐῤῥύσατο (2 Kor. 1, 10. Kol. 1, 13. 2 Petr. 2, 7). Nach den erhaltenen Partieen des Codex C bleibt sich auch in diesem die Schreibart mit ρ und ῤῥ ziemlich gleich (jenes acht-, dieses siebenmal). D zeigt entschiedene Vorliebe für die Schreibung mit einfachem ρ (elfmal), die D Luk. 17, 2 außer Π allein bietet, schwankt aber merkwürdig in ἐῤῥύσατο. Im Zusammenhange mit diesen Schwankungen steht die verschiedene Formation des perf. pass. von Verben, die mit ρ beginnen. Hebr. 10, 22 schreiben ῥεραντισμένοι אACD, ἐῤῥαντισμέγοι (א corr. D corr.) EK, ἐραντισμένοι nur Minuskeln. Dagegen bietet Matth. 9, 36 ῥεριμμένοι nur D, ἐριμμένοι אBC (D corr.), ἐῤῥιμ. EFGH. Aus diesen Vergleichungen folgt, daß die Schreibart mit einfachem ρ weder poetisch ist (Buttmann, Tholuck), noch ein Schreibfehler (was Tholuck für möglich zu halten scheint), aber auch nicht alexandrinische Orthographie (nach Sturz, De dial. Maced. et Alex., § 10 und Thiersch, De Pent. vers. Alex., p. 85; Ebrard), sondern daß zu der Zeit, als unsere ältesten Handschriften gefertigt wurden, in diesem Punkte der Rechtschreibung ein durchgehendes Schwanken herrschte, etwa wie bei uns

Vorhergehenden, dem τοῖς ἀκουσθεῖσιν, nicht aus dem in V. 3 folgenden σωτηρίας (gegen Lünemann) ergänzt werden. Zu übersetzen wäre dann: damit wir nicht etwa daran vorbeischießen. Dem Ausdrucke liegt vielleicht zugrunde (Chrysostomus, Bengel) aus dem auch 12, 5 nach der LXX benutzten 3. Kapitel des Proverbienbuches die Stelle υἱὲ μὴ παραρρυῇς, τήρησον δὲ ἐμὴν βουλὴν καὶ ἔννοιαν (Prov. 3, 21). Allerdings ist der Gedanke hier anders gewandt, als dort [1]), denn dem Vorbeischießen kann hier nicht, wie an jener Stelle, das Bewahren (τηρεῖν, wofür übrigens unser Verfasser κρατεῖν sagt) gegensätzlich gegenüberstehen (wie außer den von Bleek Angegebnen auch Bengel und v. Hofmann annehmen), denn dieses würde, wenn es auch, wie oben erwähnt, mit προσέχειν nicht identisch ist, so doch aus demselben als Folge sich ergeben. Wir bekämen also eine Tautologie (Bleek, Ebrard, Tholuck, Delitzsch), die man sich als eine Art Epexegese allerdings gefallen lassen könnte, wenn sie nicht durch das

---

in der Anwendung des Apostrophs. — Über Ableitung und Accentuierung des Wortes παραρυῶμεν kann kein Zweifel sein. Die Verba ῥύω und ῥυέω, von denen es conj. praes. sein könnte (Wittich, Dindorf), sind nirgends nachweisbar (gegen Tholuck, Delitzsch). Hinzukommt, daß μήποτε, wenn überhaupt mit dem conj., in der Regel nicht mit dem conj. praes., sondern aor. verbunden wird. (Ausnahmen sind nur Luk. 14, 8 ᾖ, was keinen aor. hat, und allerdings eine andere Stelle unseres Briefes (Hebr. 4, 1), wo aber durch das praes. δοκῇ der Gedanke eine besondere Nüance erhält. Das an sich doppeldeutige καταφύγῃ [Luk. 12, 58] ist also jedenfalls auch aor.) Als conj. aor. ist ῥυῶ von ἐρρύην herzuleiten, dem gewöhnlichen (seltener ἔρρευσα) Aoriste zu ῥέω. Aus der passiven Form desselben folgt nicht die passive Bedeutung („vorbeigeströmt werden", Ebrard, Lünemann), sondern es ist, wie das Aktiv, intransitiv: vorbeiströmen.

[1]) Aus der Verschiedenheit der Beziehungen folgt nicht die Unmöglichkeit einer Reminiscenz (gegen Tholuck). Die Reminiscenz kann sehr wohl sich nur auf einen einzelnen frappanten Ausdruck erstrecken, ohne auf den Zusammenhang, in dem derselbe ursprünglich steht, und von dem aus er seine Beleuchtung erhält, Rücksicht zu nehmen. Unser Brief ist aber nicht nur an Citaten, sondern auch an Reminiscenzen reich (vgl. 12, 12 f. 15. 18. 19. 21. 29; 13, 15 ꝛc.). Selbst eine Reihe von Anklängen an paulinische Wendungen läßt sich nachweisen, die durchaus nicht alle den Originalsinn wiedergeben (vgl. 3, 1 mit Phil. 3, 14; 6, 10 mit 1 Thess. 1, 3; vgl. auch 6, 3 mit Jak. 4, 15).

hervorhebende περισσοτέρως ausdrücklich ausgeschlossen wäre [1]). Übrigens verlangt der Ausdruck τοῖς ἀκουσθεῖσιν diese Auffassung gar nicht und widerspricht im Gegenteil wenigstens der einen Seite derselben. Denn es heißt mit der obigen Ergänzung „damit wir nicht an dem Gehörten vorbeischießen“, nicht: „an dem, was wir hören“, und noch weniger „an dem Reden“ (oder genauer: dem Redenden). Demnach ist das Bild nicht dies: Wir sollen an dem Redenden nicht schnell vorübergleiten, weil wir dann von seinen Worten wenig oder nichts vernähmen. Denn gehört haben wir sie schon, wie der aor. zeigt. Anderseits steht gar nicht da: „damit wir an den gehörten Worten vorbeigleiten, daneben hin und davon abgeraten, sie vergessen“ (so außer den von Bleek angeführten Auslegern Bengel, Ebrard, v. Hofmann). In dem Participium — bezeichnend in der deutschen Grammatik Mittelwort genannt — liegt allerdings auf der einen Seite der Verbalbegriff (wir haben gehört), aber darüber ist nicht der Substantivbegriff zu vergessen: das, was wir gehört haben, ist eben ein Etwas, ein bestimmter Gegenstand, oder, wie der Plural andeutet, bestimmte Gegenstände, die hier nur allgemein als solche bezeichnet werden, von denen wir durch Hören wissen [2]). Ergänzt man also τῶν ἀκουσθέντων zu παραρυῶμεν, so braucht man nicht jene Tautologie anzunehmen, sofern man unter dem „Gehörten“ nicht Worte versteht, sondern das Objekt, von dem wir gehört haben. An diesem Gegenstande vorbeiströmen würde mit leicht verständlichem Bilde heißen: seiner verlustig gehen.

Was nun der Gegenstand des Gehörten ist, ist leicht ersichtlich.

---

1) Dem entgehen freilich diejenigen, welche περισσοτέρως nicht in komparativem Sinne fassen, sondern als verstärkten Positiv.

2) Dieser Doppelsinn eignet auch einer ganzen Reihe von Substantiven (öfters in der neutestamentlichen Gräcität) in der Weise, daß Wörter, die sonst den Verbalbegriff zu substantivieren pflegen, zuweilen das Objekt jenes im Substantiv liegenden Verbums bezeichnen. So ἀποκάλυψις = Gegenstand der Offenbarung (1 Kor. 14, 26), ἐλπίς = Gegenstand der Hoffnung (Offenb. 28, 20. Kol. 1, 5, auch Hebr. 6, 18), wo Hoffnung und Hoffnungsgut ineinanderspielen (vgl. Zöckler, De vi ac notione voc. ἐλπίς in NT. [Gissae 1856]), χαρά = das, worüber man sich freut (Luk. 2, 10. Jak. 1, 2. Hebr. 12, 2) und anderes der Art.

Das Gehörte haben wir — durch die Propheten und durch den Sohn — von Gott gehört. Daraus ist unmittelbar klar und namentlich für unsern Verfasser völlig selbstverständlich, daß der Inhalt dieser Offenbarung Verheißung, Heil ist. Denn in dem *λόγος τῆς ἀκοῆς*, sagt er 4, 2, *ἐσμὲν εὐηγγελισμένοι*.

Diese Auffassung giebt also einen völlig befriedigenden Sinn. Denn eines Heils wird nicht leicht jemand gern verlustig gehn wollen, und zumal dieses, des Heils! Denn „dieses Wort des Neuen Bundes, in wie viel und mancherlei zu hörende Worte es sich auch zerlegt, doch nur ein großes Wort zusammen, ist wie voll süßer, triefender Gnade, so nicht minder voll heiligen Trostes der Wahrheit und Gerechtigkeit Gottes; denn es ist das letzte, das Gott zu uns geredet hat, nach dem nichts anderes mehr möglich ist" (Stier).

In der That kann dies allein der Sinn des Satzes *μήποτε παραρυῶμεν* sein: die Warnung vor dem Verluste des Heils. Denn so nur wird die folgende Periode völlig verständlich: das *γὰρ* bezieht sich auf *μήποτε παραρυῶμεν*, worüber nachher das Genauere. So nur behält das *περισσοτέρως* seine ungeschwächte komparative Bedeutung. Hinzu kommt, daß der Verfasser zwar nicht weiter den Verlust, aber vielfach die Erlangung des Heils bildlich ausdrückt: als eine Erbschaft, die man antritt (1, 14; 6, 12. 17; 9, 15), als ein Davontragen des Kampfpreises (10, 36; 12, 1), als ein Hinzutreten zu Gott (7, 19), und dies mehrfach spezialisiert als ein Eingehen in die Ruhe (4, 3), wozu nicht gelangt, wer draußen zurückbleibt (4, 1), als ein Hinzutreten zum Throne der Gnade, um Barmherzigkeit und Gnade zu empfangen (4, 16) und als Eintritt in das Allerheiligste durch den Vorhang hindurch (10, 19; vgl. 6, 19 [1]). Der Sinn des Finalsatzes ist

[1]) Am meisten scheint es unserer Stelle zu entsprechen, wenn 6, 18f. die Christenhoffnung bezeichnet wird als Fest-geankert-sein in dem bevorstehenden Heilsgut. Denn davon sieht genau als das Gegenteil das aus, wovor der Verfasser hier warnt: daß wir nicht etwa daran vorbeiströmen. Die Einfahrt zum Hafen ist schmal, es bedarf großer Sorgfalt, um sie nicht zu verfehlen. Oder vielleicht ist dies das Bild: In der weiten Meeresöde treiben wir dahin, dem Verderben zu. Vor uns liegt, wir wissen von ihr und sehen sie, die Insel, an der ankernd wir gerettet sein werden; aber richten wir nicht beständig

also jedenfalls der eben entwickelte. Aber die Ergänzung eines Objekts aus dem τοῖς ἀκουσθεῖσιν hat doch einige Schwierigkeit, da dieses Wort zu προςέχειν gezogen die gehörten Worte bedeutet, zu παραρυῶμεν gezogen aber den Inhalt der Worte bezeichnen müßte. Daher empfiehlt sich eine andere Auffassung, die auf denselben Sinn hinauskommt, aber sprachlich einfacher erscheint. Es ist nämlich ganz unnötig, zu παραρυῶμεν ein Objekt aus dem Zusammenhange zu ergänzen. Dasselbe ergiebt sich ohne Schwierigkeit aus dem Begriff des Verbums selber. παραρρεῖν heißt jedenfalls vorüberströmen, und wir haben auch hier keine Veranlassung, von dieser eigentlichen Bedeutung abzugehen [1]). Dadurch ergiebt sich der Gedanke: Wir sollen auf das Gehörte achten, damit wir nicht, dem Strome gleich, unaufhaltsam dahinschießen und damit vorbei, an dem Ziele nämlich vorbei. Die Woge achtet ihres Weges nicht und nicht ihres Zieles: sie strömt unbewußt und willenlos dahin. Ihr gleicht der Mensch, der um die göttliche Verkündigung unbekümmert hintreibt, dem Strome nach. Kein Wunder, wenn er in jenem Dahinströmen an dem vorbeischießt, was für ihn erreichbar gewesen wäre und was er hätte erreichen sollen und bei Besonnenheit auch gewiß gern hätte erreichen können, an seinem Ziele, seinem Heile [2]).

---

auf sie Blick und Steuer, so gleitet unser Schifflein vorüber und ist dann unrettbar verloren (vgl. Luthers: „Wie ein Schiff vor der Anfahrt wegscheußt ins Verderben"). Freilich ist gegen die Annahme dieses Bildes geltend zu machen, daß von einem Schiffe παραρυῆναι anstatt παραπλεῦσαι nur durch Vermischung zweier Bilder gesagt werden kann. Unmöglich wäre die Fassung damit jedoch nicht (gegen Tholuck). Auch wir sagen ja wohl: „unser Schifflein rinnt dahin", — um so weniger, wenn der Ausdruck durch Reminiscenz eingekommen ist. Aber es bietet sich die obige einfachere Auskunft.

1) Bei Besichtigung des Hafens von Alexandria mit seiner engen Einfahrt erinnerte sich jemand dieses παραρρεῖν. Und wirklich wird dadurch das Bild recht klar. Nur ist es natürlich über das Ziel hinausgeschossen, hierin einen Grund für die Abfassung des Briefes in Alexandria zu finden, wie geschehen.

2) Die Frage nach dem Objekt des Verbi ist damit einfach beantwortet. Die eindringliche Warnung als solche zeigt deutlich, daß das Widerratene nicht gut ist, sei es als dem Willen Gottes widerstrebend, sei es als dem eigenen Vorteil entgegen, oder, wie es für den frommen Menschen selbstverständlich ist,

Und dies ist die notwendige Folge der Unachtsamkeit und Sorglosigkeit, notwendig nicht nur unter dem logischen Gesichtspunkte, unter dem sie als natürliche Wirkung jener Ursache erkannt wird, sondern zugleich unter dem ethischen, Folge als eine Strafe für solches Vergehen. Denn, fährt der Verfasser fort, wenn das durch Engel verkündigte Wort perfekt geworden und jede Übertretung und jeder Ungehorsam gerechte Vergeltung empfangen hat, wie werden da wir entrinnen, falls wir eine solche Errettung unbeachtet lassen!

Die Worte enthalten einen Schluß a minori ad majus, der das *παραρυῆναι* als unausbleiblich für den beweist, der nicht die Mahnung *δεῖ προσέχειν τοῖς ἀκουσθεῖσιν* beherzigt [1]). Ent-

---

beides verbunden. Wird nun als dieses Unheilige und Unselige ein Vorbeiströmen genannt, so folgt, daß es gut sein würde, statt daran vorbeizugeraten, auf dasselbe selbst zu stoßen. Was dies eben ist, ergiebt sich daraus, daß das das Gute ist: das Gute, das Gott sei es mit uns vorhat, sei es von uns verlangt, hat er uns verkündigt, es sind die *ἀκουσθέντα*. Dies aber ist eben nichts anderes, als das für uns Ersprießliche, d. h. unsere *σωτηρία*. So treffen wir von hier aus auf dasselbe Objekt des *παραρυῶμεν*, das wir oben fanden. Dafür aber, in der hier versuchten Weise das Objekt des Verbi aus diesem selbst und der Stellung, die es im Zusammenhange hat, herzuleiten, scheint zu sprechen, daß die alten griechischen Ausleger, ohne ein Objekt von anders her heranzuziehen, erklären: *μὴ ἀπολώμεθα, μὴ ἐκπέσωμεν* (Chrys. Theophyl.), *μή τινα ὄλισθον ὑπομείνωμεν* (Theodoret), *μὴ ἐξολισθῶμεν* (Hesych.), *μὴ παραπέσωμεν* (Suidas) und namentlich, wenn Oekumenius der gegebenen Deutung ganz entsprechend erklärt: *τουτέστιν ἐκπέσωμεν τοῦ καθήκοντος καὶ τῆς ἐπὶ σωτηρίαν ὁδοῦ*. Man beachte auch ähnliche mit *παρά* zusammengesetzte Verba, wie *παραπίπτειν* (an seinem Ziele) vorbeifallen und daher: umkommen, u. a.

1) Selbstverständlich bezieht sich das *γάρ* auf den Nebensatz *μήποτε παραρυῶμεν* (so ausdrücklich de Wette; die meisten Ausleger begnügen sich, V. 2—3 einfach als Grund für das in V. 1 Gesagte anzugeben). V. 2—3 dienen also zur Begründung der Gefahr des *παραρυῆναι*. Diese Möglichkeit, des Heils verlustig zu gehen, wird aber zugleich vertieft durch die folgende Ausführung, denn diese beweist, daß, falls man sich der Forderung des Hauptsatzes von V. 1 entzieht, das durch das *μήποτε* nur als möglich hingestellte *παραρεῖν* unfehlbar zur Wirklichkeit wird. Damit wird freilich auch wieder das *δεῖ προσέχειν ἡμᾶς τοῖς ἀκουσθεῖσιν* begründet, nur dies nicht unmittelbar, wie Lünemann meint, da dann das *μήποτε παραρυῶμεν*, weil

gegen stehen sich zunächst offenbar die Worte ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος und τηλικαύτης σωτηρίας. Bei dieser Gegenüberstellung liegt der eigentliche Gegensatz nicht in den Substantiven λόγος und σωτηρία, sondern in den Prädikaten, die von denselben ausgesagt werden: der λόγος ist δι' ἀγγέλων λαληθείς, die σωτηρία heißt eine τηλικαύτη, weil sie vom Herrn ausgegangen ist. Aus dem Ausdrucke wie aus dem Zusammenhange ergibt sich ohne weiteres als zugrunde liegend der Satz, daß das von Christus verkündete Heil weit die Engelverkündigung übertrifft. Diese Grundanschauung ist eine selbstverständliche Folgerung aus dem durch den langen Exkurs 1, 5—14 eingehend erörterten Satze

mit dem πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα identisch, überflüssig und nur störend sein würde. Belehrend ist die Vergleichung von 12, 25, das unserer Stelle fast genau entspricht. Nur fehlt dort ein dem περισσοτέρως μήποτε παραρυῶμεν entsprechender Satz. Der Gedanke ist dort einfach: „weigert euch nicht des, der da redet, denn das brächte euch sicher ins Verderben". Hier aber (und das bestätigt unsere Beziehung des περισσοτέρως) wird dieser Satz: „wir müssen auf das Gehörte achten" als doppelt begründet dargestellt, einerseits als logische Folge aus dem Vorhergehenden, anderseits, und dies in noch höherem Maße, durch die Möglichkeit des Heilsverlustes. Daß aber dieser wirklich möglich, zeigt V. 2—3.

[1]) Man könnte daraus schließen, daß der Inhalt jenes λόγος ebenfalls eine σωτηρία sein müsse, nur eben nicht eine τηλικαύτη. Da hinzukommt, daß in Kap. 1 die Gottesoffenbarung in Christo der Offenbarung in den Propheten gegenübersteht, so könnten unter den ἄγγελοι die Propheten verstanden werden, ἄγγελος in seinem ursprünglichen Sinne genommen (so Heinsius, Olearius). Auch würde man bei dieser Annahme ohne Bedenken den Moses mit (wenn auch nicht allein, wie einige von Chrys. bezeichnete und durch Hinweis auf den Plural schon zurückgewiesene Ausleger und später Bonnet) zu den Boten zählen können, deren Verkündigung hier gemeint ist. Denn auch 3, 5 wird dieser als θεράπων εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων bezeichnet. Diese Bedeutung des Wortes ἄγγελος wäre nicht, wie Lünemann behauptet, gegen den biblischen Sprachgebrauch. Denn auch Matth. 11, 10 = Mark. 1, 2 = Luk. 7, 27. Luk. 7, 24; 9, 52. Jak. 2, 25 heißt ἄγγελος unstreitig „Bote". Aber bedenklich ist immerhin, daß sie sich bei unserem Verfasser, der das Wort noch an 12 Stellen hat, nicht findet. Und jedenfalls unmöglich gemacht wird diese Auffassung dadurch, daß nicht nur in Kap. 1 (Lünemann), sondern auch in den folgenden Versen (V. 5. 7. 9. 16) wieder diese Gegenüberstellung von Christus und den ἄγγελοι durchgeführt wird, wo hierunter nur Engel verstanden werden können.

1, 4, daß Christus so viel höher stehe als die Engel, wie der Sohn höher ist, als die Diener. Denn ist das Wesen Christi weit erhabener als das der Engel, so muß auch seine Heilsverkündigung eine viel wichtigere sein als die der Engel.

Der Ausdruck ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος geht vielleicht auf Gal. 3, 19 zurück, wie denn überhaupt dieser Brief mehrfache Reminiscenzen an paulinische Briefe zeigt, und speziell aus jenem Verse noch das μεσίτης in unserm Brief (8, 6) wiederkehrt. Dann ist um so mehr der Unterschied zu beachten, daß hier anstatt des Ausdrucks ὁ νόμος und entsprechend διαταγείς, die sich beide auch Apg. 7, 53 ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων finden, ὁ λόγος und λαληθείς gesagt ist. Zwar ist so viel klar, daß mit dem λόγος auch hier nur ein Gesetz gemeint sein kann. Denn wenn der Satz, daß das durch Engel verkündete Wort perfekt würde, im zweiten Gliede dahin erläutert wird, daß jede Übertretung desselben seine gerechte Strafe empfangen hat, so folgt daraus schon, daß jenes Wort Gesetz ist. Denn nur einem Gesetze gegenüber kann von Übertretung die Rede sein, nicht etwa auch einem Verheißungsworte [1]). Das durch Engel verkündigte Gesetzeswort könnte an sich ja eine Engelsverkündigung be-

---

1) Allerdings könnte es scheinen, daß der allgemeinere, umfassendere Ausdruck ὁ λόγος namentlich mit Rücksicht auf die Parallele (V. 3) des neutestamentlichen λόγος τῆς ἀκοῆς (4, 2) gewählt sei. Die Verkündigung des Herrn ist nach V. 3 eine Verheißung, denn sie handelt von der σωτηρία. Ebenso ist auch die alttestamentliche Verkündigung eine Verheißung, nicht bloß etwa eine Forderung (ἐντολή), auch nicht nur eine gesetzliche Institution (νόμος). Denn diese letztere, das νενομοθετῆσθαι (7, 11) ist ja nicht Selbstzweck, sondern nur das Mittel, um die Erfüllung der Verheißung zu ermöglichen. Man möchte um so mehr geneigt sein, die alttestamentliche Verheißung, von der gerade unser Verfasser so viel redet, von jenem Ausdruck ὁ λόγος eingeschlossen zu denken, da für den Verfasser das Gesetz auffallend zurücktritt in der alttestamentlichen Heilsökonomie, als deren Mittelpunkt er vielmehr das levitische Priestertum, d. h. die alttestamentliche Sühnanstalt, bezeichnet (7, 11 f.). Trotzdem darf an die alttestamentliche Verheißung hier nicht mit gedacht werden, weil diese, wie der Verfasser 6, 13. 17 f. besonders hervorhebt, von Gott selbst gegeben ist, also nicht als δι' ἀγγέλων λαληθεὶς bezeichnet werden konnte: ein Wort, auf dem hier gerade aller Nachdruck ruht.

zeichnen wie das von den drei Engeln gegen Loth und die Seinen ausgesprochenen Verbot, zurückzublicken, dessen Übertretung seine gerechte Strafe fand [1]).

Das bestimmte ὁ λόγος läßt aber an ein bestimmtes einzelnes Engelwort denken, das nach Gal. 3, 19 nur das mosaische Gesetz sein kann, sowohl das ethische, wie das kultische. Der Ausdruck ὁ νόμος nun scheint zunächst — auf einen andern Grund werden wir noch bei der Besprechung des Gegensatzes zu reden kommen — deshalb vermieden, weil ihn der Verfasser nicht in dem paulinischen Sinne des Gebots, speziell des Inbegriffs der mosaischen Gebote faßt, sondern in der Bedeutung „Institution" gebraucht und damit die alttestamentliche Heilsveranstaltung überhaupt bezeichnet [2]). Diese aber konnte er nicht in der Weise auf Engel zurückführen, wie er nach einer durch das Alte Testament im Grundtexte zwar nirgend überlieferten, aber aus demselben unschwer erklärbaren, weil allgemein zugestandenen, jedenfalls vom Verfasser als concessum angesehenen Vorstellung hier mit dem sinaitischen Gesetze thut [3]). Übrigens beachte man,

[1]) An solche Engelworte haben gedacht [mit Ausschluß des Gesetzes]: Dorscheus, Calov, Schoettgen, Carpzov, Semler; [mit Einschluß des Gesetzes]: Baumgarten, Ewald, Caul. Schon Chrys., Oecum., Theoph. kennen diese Ansicht.

[2]) Besonders klar wird dies aus 7, 28 (vgl. 7, 11 f.; 10, 1). Selbst 7, 18 f., wo dem νόμος parallel steht ἐντολή, bezeichnet es nicht Gebote, sondern die göttliche Institution, deren Mittelpunkt das Priestertum ist (7, 11 f.), eine Institution, deren Instandhaltung und Beachtung für das alttestamentliche Bundesvolk ἐντολή war. Wenn der Verfasser λαληθείς für διαταγείς einsetzt — vorausgesetzt, daß er überhaupt Gal. 3, 19 vor Augen gehabt hat —, so entspricht dies mehr dem Ausdrucke λόγος. Vielleicht ist ihm auch das Wort διατάττειν nicht gleich geläufig gewesen — es kommt im Briefe nicht vor —, während er umgekehrt λαλεῖν sehr häufig und zwar meistens im Sinne von verkündigen, offenbaren gebraucht, 9, 19 sogar ἐντολὴν λαλεῖν sagt.

[3]) Bezeugt wird diese Anschauung im Neuen Testamente (Gal. 3, 19. Offenb. 7, 38 u. 53) und hier; von außerbiblischen Schriftstellern bestimmt durch Joseph. Ant. 15, 5, 3, vielleicht auch durch Philo, De decal., § 9. Auch Theodoret und Origines müssen diese Vorstellung gekannt haben, da sie unsere Stelle ohne weitere Erörterung auf die durch Engel vermittelte Sinaigesetzgebung zurückführen. Sie findet sich auch in Targum, Talmud,

daß der Verfasser, der gern alles, was geschieht, auf die letzte Ursache zurückführt, nämlich auf Gottes Thun (vgl. 2, 10, und besonders die charakteristische, fast wie eine Entschuldigung klingende Parenthese 3, 4) durch das doppelte *διά* hier sowohl die Verkündigung der Engel, wie die des Herrn als Gottesoffenbarung hinstellt [1]). Damit wird also auch dem Gesetz ausdrücklich sittlicher Ursprung und göttliche Würde zuerkannt. Zugleich aber ist die

---

Midrasch und Pijut (vgl. Biesenthal z. d. St.). Entstanden sein wird die Vorstellung daraus, daß einerseits als Anthropomorphismus empfunden wurde, daß Gott mit einem Menschen redete von Angesicht zu Angesicht und daß er selbst auf die steinernen Tafeln die Gesetzesworte schrieb, anderseits daraus, daß nicht verborgen bleiben konnte, daß in den Urgeschichten der Engel Jehovas selbst Gott genannt wird, resp. umgekehrt. Der Gedanke aber, den Anthropomorphismus durch Einschiebung der Engelvermittelung zu beseitigen, lag um so näher, als Theophanieen, wenigstens so feierlicher Art, in der späteren Zeit, in welcher die Engellehre überhaupt weitere Ausbildung erfuhr, wohl nie ohne die Engel, so zu sagen als Hofstaat, gedacht wurden (vgl. auch die Parusieankündigung und -erwartung Matth. 16, 27 = Mark. 8, 38 = Luk. 9, 26. 2 Thess. 1, 7, auch 1 Thess. 4, 16), und dies speziell für die Gesetzespromulgation durch Deut. 33, 2 wenigstens nach der LXX und Ps. 68, 18 berichtet war. Auch die Naturmächte, von denen in dem Exodusberichte allein die Rede ist, konnten, wenigstens von unserem Verfasser, nach 1, 7 für Engel gehalten werden, wie Philo, De decal., § 9 den Posaunenschall bei der Gesetzesverkündigung als *οὐκ ἄψυχον ἀλλ' οὐδ' ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς τρόπον ζώου συνεστηκότος, ἀλλὰ ψυχὴν λογικήν, ἀνάπλειον σαφηνείας καὶ τρανότητος* bezeichnet (der Gedanke, den Stier ausdrückt: „dies alles aber, Donnern und Blitzen, Rauchen und Beben des Berges und der Ton der gewaltigen Posaune, ja selbst die Hunderttausenden vernehmliche Stimme, durch welche Gott sein ‚Ich bin der Herr!' erschallen ließ, es wurde in der äußeren Natur bereitet durch Dienst und Vermittelung der in den Elementen wirkenden Engel Gottes" liegt dem Verfasser wohl fern).

1) Das *διά* steht im eigentlichen Sinne, um das Organ zu bezeichnen, durch das Gott spricht (Bengel, Lünemann). Für *ὑπό* (9, 19) beim Passivum steht es bei unserem Verfasser nirgends. Und wie sehr ihm in diesem Worte der Begriff der Vermittelung gegenwärtig ist, zeigt 11, 4: *δι' ἧς (θυσίας) ἐμαρτυρήθη (Ἄβελ) εἶναι δίκαιος, μαρτυροῦντος ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ τοῦ θεοῦ*. Im Aktiv und ohne Objekt sagt der Verfasser in diesem Sinne *λαλεῖν ἔν τινι* (1, 1. 2). Um nicht den Sohn ebenfalls als Organ Gottes hinzustellen, lesen einige Minuskeln V. 3: *ὑπὸ τοῦ κυρίου*. Ebrard und Delitzsch erklären wenigstens so.

Anerkennung der Erhabenheit der christlichen Heilsverkündigung über das alttestamentliche Gesetz, die als aus dem Vorhergehenden selbstverständlich hier stillschweigend eingeführt wird, der erste Schritt zu der tiefern Erkenntnis, daß die alttestamentliche Heilsanstalt nur vorbereitend, typisch ist, nicht selbstkräftig und vollendend. Doch kommt es dem Verfasser hier nicht auf diese Einsicht an, er sagt hier noch nichts davon, daß es in Wahrheit nur eine Errettung giebt und nur einen Erretter, wie an späteren Stellen (9, 26; 10, 12; 14, 19 vgl. mit 7, 18—19; 10, 1), sondern vergleicht nur die Heilsverkündigung des Herrn mit dem Gebote der Engel, und zwar auch dies nicht in theoretischem Interesse, sondern zu um so eindringlicherer Mahnung.

Denn das durch die Engel verkündete Wort ist nicht bloß Wort geblieben, sondern perfekt geworden, das Gesetz ist in Kraft getreten [1]). Wenn ein Gesetz in Kraft tritt, so verlangt es

---

1) βέβαιος ist ein Lieblingswort des Verfassers. Es kommt in unserem Briefe noch einmal öfter vor als in sämtlichen übrigen neutestamentlichen Schriften zusammen. Von der Wurzel βα- (βαίνειν) abzuleiten, also wörtlich: imstande zu gehen, heiße es überhaupt: kräftig und wird im Neuen Testament in dreifach verschiedener Bedeutung gebraucht. Kräftig kann zunächst ein Objekt genannt werden, indem man es für sich allein betrachtet: kräftig in sich = fest. So 6, 19: ἄγκυραν ἀσφαλῆ τε καὶ βεβαίαν. Aber nicht nur kräftig in sich, sondern auch kräftig nach außen hin = kräftig wirksam heißt βέβαιος. In der That kann ja die Eigenschaft des Kräftigseins als solche sich beweisen nur durch ihr In-Wirksamkeit-treten. So steht das Wort geradezu für: in Kraft getreten, realisiert, perfekt. Vgl. 9, 17: διαθήκη ἐπὶ νεκροῖς βεβαία, ἐπεὶ μήποτε ἰσχύει, ὅτε ζῇ ὁ διαθέμενος (βέβαιον εἶναι also = ἰσχύειν). Ebenso Röm. 4, 16. Diese Bedeutung ergiebt sich auch für unsere Stelle durch den Zusammenhang. Wenn Ebrard, vielerlei zusammenmengend, erklärt, daß das Gesetz βέβαιος so heiße: es habe eine gesicherte, erwiesene göttliche Autorität, so ist dagegen zu bemerken, daß der Begriff Autorität nur in dem Sinne von Geltung in dem Worte liegen kann, nicht in dem von Ansehen, den Ebrard doch zu supponieren scheint, da er die Autorität göttlich nennt. Dies letztere aber ist jedenfalls dem Worte völlig fremd. Auch der Begriff „gesichert" liegt nicht in βέβαιος, wenigstens ist er an keiner Stelle des Neuen Testamentes für das Adjektiv nachweisbar (wohl aber für βεβαιοῦν 2, 3 und βεβαίωσις 6, 16). Von Ebrards Übersetzungen bleibt also nur die „erwiesen", die stichhaltig ist, aber sich auch mit dem Begriffe des Originals nicht völlig deckt, sofern sie zu der reinen Objektivität noch eine Beziehung

Gehorsam, und wird ihm derselbe nicht zuteil, so straft es. Indem also das durch Engel verkündete Gesetzeswort perfekt geworden ist, hat jede Übertretung und jeder Ungehorsam gerechte Vergeltung empfangen.

Über die Bedeutung des Wortes *μισθαποδοσία*, das übrigens weder im klassischen Griechisch (dort *μισθοδοσία*) nachweisbar ist, noch in der LXX vorkommt und auch im Neuen Testament sich allein bei unserem Verfasser findet, kann kein Zweifel sein. „Lohnbezahlung" kann Belohnung sein wie 10, 35 und 11, 16 (vgl. 11, 6: *μισθαποδότης*) oder Bestrafung, wie an unserer Stelle. Es ist eine vox media, wie das deutsche „Vergeltung".

Die Ausdrücke *παράβασις* und *παρακοή* bezeichnen die Sünde als That und als Gesinnung. Die *παράβασις* ist die zur Erscheinung gekommene *παρακοή* [1]).

---

auf das betrachtende Subjekt hinzufügt. Außer den genannten beiden Bedeutungen läßt sich im neutestamentlichen Sprachgebrauch nur noch nachweisen die Beziehung des Wortes auf die Art, mit der das Subjekt das Objekt (den *βεβαιωθεὶς λόγος*) in sich aufnimmt. So heißt 3, 6 die *παρρησία*, 3, 14 die *ὑπόστασις* — wo das Adjektiv allerdings grammatisch zu *τὴν ἀπαρχήν* gehört —, 2 Kor. 1, 7 *ἐλπίς* „fest". Die Verschiedenheit der Bedeutung läßt sich treffend so veranschaulichen: Unverbrüchlich fest ist der Wille Gottes, der als Verheißung und Forderung in untrüglicher Weise den Menschen kundgethan ist (*ἐβεβαιώθη εἰς* s. zu V. 3). In Christo ist der Gotteswille perfekt geworden und wird es durch ihn an den Gläubigen, wenn ihr Vertrauen auf ihn fest bleibt.

1) So richtig Stier: „Nicht nur die große, äußere Übertretung im Werk, sondern auch eben darin der Ungehorsam, aus dem sie hervorgegangen, oder nach der Grundsprache das Überhören, das Nichtwahrnehmen und Nichtachten (-wollen) des Geredeten." Falsch ist die oft angegebene Unterscheidung als positiver Übertretung und negativer Nichtbeachtung (Ebrard), als Thun wider Verbot und Gebot (Delitzsch, v. Hofmann, der sich nur halb mit Recht auf Bleek beruft), also als Begehungs- und Unterlassungssünde, was Bengel und ähnlich Böhme, die Paronomasie des Griechischen nachahmend: „committendo mala" und „omittendo bona" ausdrücken. Unklar ist Lünemann, der dies als nicht unpassend bezeichnet, aber selbst die *παράβασις* objektive Übertretung, die *παρακοή* subjektive Überhörung oder Nichtbeachtung nennt. *παρα* heißt in diesen Zusammensetzungen ebenfalls wie in *παραρεῖν* daneben hin, am Ziele vorbei. Mit anderer Wendung des Bildes sagen wir: es überhören und übertreten. *παρακούειν* aber bekommt im hellenistischen

Beide Worte bedeuten also nicht dasselbe und ergeben nebeneinandergeordnet keine Tautologie. Auch kann als Grund ihrer Zusammenstellung nicht wohl der äußerliche angenommen werden, daß sie eine Paranomasie bilden, wo eine innere Bedeutung ihrer Zusammenstellung unverkennbar ist [1]).

Sprachgebrauch (Josephus; LXX Jes. 65, 12 *παρακούειν* parallel *μὴ ὑπακούειν*, Matth. 18, 17) den Begriff des absichtlichen und deshalb strafwürdigen Nicht-hören-wollens, nicht des zufälligen und entschuldbaren Überhörens. So auch *παρακοή* (nicht in LXX), im Neuen Testament außer unserer Stelle noch 2 Kor. 10, 6: *ἐκδικῆσαι πᾶσαν παρακοήν*, Röm. 5, 19: *διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου*. Namentlich die letztere Stelle ist beweisend, denn die *παρακοή* Adams war bekanntlich keine Unterlassungs-, sondern eine Thatsünde, die hier nur nicht, wie Röm. 5, 14 *παράβασις* genannt wird, weil es in der Argumentation nicht sowohl auf die Übertretung ankommt, als auf die böse Gesinnung, aus der sie hervorging. Umgekehrt kann auch die Unterlassungssünde sehr wohl eine *παράβασις* genannt werden. Die *παράβασις τοῦ νόμου* Röm. 2, 23 wird in V. 21 f. allerdings nur durch Beispiele der Verbotübertretung charakterisiert; aber wenn das Gegenteil davon *νόμον πράσσειν* (V. 25) oder *τελεῖν* (V. 27) und *τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου φυλάττειν* (V. 26) heißt, so scheinen diese Ausdrücke wieder vornehmlich der Unterlassungssünde entgegenzutreten. Die *παράβασις*, von der Paulus Gal. 2, 18 spricht, wäre nach der eigenen Erklärung (V. 19) wenigstens ebenso sehr Unterlassungs- wie Begehungssünde. Daß namentlich für unseren Verfasser die *παράβασις* keineswegs bloß als Übertretung eines Verbotes, mit Ausschluß der Unterlassung des Gebotes gilt, ergiebt deutlich 9, 12, wo es heißt, Christi Tod diene *εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων*. Wäre mit dem Worte nur das Übertreten der göttlichen Verbote bezeichnet, wo bliebe die Sühne für die Unterlassungssünde? Es ist also falsch, *παράβασις* und *παρακοή* als positive und negative Sünde zu unterscheiden. Dieser Gegensatz ist überhaupt sehr äußerlich. Denn jede Sünde ist negativ, als Negation des göttlichen Willens, aber jede zugleich positiv — wie es denn überhaupt keine Negation giebt ohne Position — als Statuierung des Eigenwillens.

1) Zwar können wir es nicht billigen, wenn Delitzsch meint: „Die Begriffe *παράβασις* und *παρακοή* bilden eine abwärtsgehende Steigerung. Jede thätliche Übertretung des Gesetzes, ja schon jede Überhörung, Nichtbeachtung seiner Forderungen bekamen ihren rechtsbegründeten und rechtsgemäßen Lohn.“ Denn die *παρακοή* wird vom Verfasser durchaus nicht als geringfügiger angesehen als die thätliche Übertretung, wie daraus erhellt, daß er, der vor dieser nicht zu warnen pflegt, so oft von jener eindringlich abmahnt (3, 7 ff.; 4, 1 ff. 11 und sonst). Wenn eines der beiden Worte als das unwichtigere fehlen konnte, so ist es *παράβασις*, nicht *παρακοή*. Daß aber beide notwendig seien,

Bestraft wird ja nur (und kann es von Menschen allein werden) die böse That, und so ist es natürlich, daß hier, wo von Bestrafung die Rede ist, zuerst die παράβασις genannt wird. Strafwürdig ist aber nicht bloß die zur Erscheinung gekommene Bosheit, sondern diese selbst. Schon daher lag es dem Verfasser nahe, durch das hinzugefügte παρακοή die Thatsünde auf ihr Prinzip zurückzuführen. Dies ergab hier noch mehr der Zusammenhang, da das παραρυῆναι als notwendige Folge des μὴ προσέχειν τοῖς ἀκουσθεῖσιν erwiesen werden soll. Aber diesem und so dem nachher folgenden ἀμελεῖν τῆς σωτηρίας entspricht strikte nicht sowohl die παράβασις, als die παρακοή.

Hinzu kommt noch ein anderes. Nicht jede thätliche Übertretung des Gesetzes ist eine Frucht des Ungehorsams. Es giebt Schwachheitssünden, die der Mensch ohne rechtes Bewußtsein vollbringt (daher ἀγνοήματα genannt 9, 7; 5, 2), weil er von Natur mit Schwachheit angethan ist (περίκειται ἀσθένειαν 5, 2). Auch diese Schwachheitssünden sind Sünden, wie die daraus resultierende συνείδησις ἁμαρτιῶν oder πονηρά (10, 2. 22) bezeugt; sie verunreinigen also und entweihen den Menschen. Aber sie führen nicht zum Verderben, denn sie werden durch Opfer (typisch die alttestamentlichen, real durch das neutestamentliche Bundesopfer) gesühnt.

Ihre gerechte Vergeltung dagegen empfängt alle Übertretung, die aus dem Ungehorsam hervorgeht. Und daß das Gesetz wirklich in Kraft getreten ist, zeigt sich eben darin, daß jede solche Bosheitssünde, wie sie der Verfasser ihrer Erscheinung nach mit παράβασις, ihrem Prinzipe nach mit παρακοή bezeichnet, ihre Strafe empfangen hat. Dies stellt der Verfasser als Thatsache hin, daher die Aoriste ἐγένετο und ἔλαβεν, aus denen man nicht mit Lünemann herauslesen darf, daß der Verfasser damit die „Periode des mosaischen Gesetzes als eine vergangene, den in derselben herrschenden Lebenszustand als einen antiquierten und historisch überwundenen“ darstellt. (Vgl. dagegen nur 10, 28!)

---

weil sie erst zusammen alle strafbare Sünde umfaßten, ist nach dem Obigen unrichtig.

Und diese Thatsache gilt ihm als allgemein zugestanden. Er nennt kein Beispiel dafür und würde freilich mit einem solchen auch nur wenig beweisen können. Denn worauf es hier ankommt, ist, daß jede böswillige Sünde ohne Ausnahme ihre Strafe empfängt. Den Beweis dafür führt der Verfasser, wie es das einzig Mögliche war, a priori durch Charakterisierung der Vergeltung als ἔνδικος. Dieses (bei Klassikern häufige, in der LXX gar nicht und im Neuen Testament nur noch Röm. 3, 8 ὧν τὸ κρίμα ἔνδικόν ἐστιν vorkommende) Wort heißt nach Analogie ähnlicher Bildungen: Recht in sich habend — rechtmäßig, zutreffend, von Hesych. und Öcum. mit δίκαιος wiedergegeben, das unser Verfasser nur von Personen (10, 38; 11, 4; 12, 23) zu gebrauchen scheint [1]).

---

[1]) Unrichtig ist es, wenn Cremer (Bibl.-theol. Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität [2. Aufl.], S. 203) beide so unterschieden findet, daß „δίκαιος ein Subjekt charakterisiert, sofern es sozusagen eins ist mit der δίκη, ἔνδικος, sofern es das gebührende Verhältnis zur δίκη einnimmt". Der Gegensatz ist nicht, wie Cremer meint, zunächst ὑπόδικος und dann ἄδικος, sondern nur ἄδικος (s. nachher). Daß der ἔνδικος sowohl wie der ἄδικος zugleich ὑπόδικος (im eigentlichen Sinne des Wortes) ist, liegt nur im Begriffe des Stammwortes, weil die δίκη unbedingte Herrschaft über alles fordert. So ist der ἄδικος, der sich derselben entziehen will, weil er trotzdem ὑπόδικος bleibt, straffällig. Daher die Bedeutung des Wortes: schuldig (Röm. 3, 19) durch die es erst in Gegensatz tritt zu δίκαιος. Die Erklärung des Wortes ist nicht zweifellos. Denn nur im klassischen, nicht auch im neutestamentlichen Sprachgebrauch — wir führen dies genauer aus mit Heranziehung sämtlicher hierher gehöriger Wörter des Neuen Testamentes, da wir auf keine genügend eingehende Behandlung des Gegenstandes verweisen können — gilt ziemlich durchgehend folgende Regel: In Adjektiven, die ohne Ableitungsendung durch Zusammensetzung von Präposition und Substantiv gebildet sind, bezeichnet der letzte Teil den Objektsbegriff, der erstere adverbiell die Sphäre, in welcher sich das Objekt befindet (vgl. Krüger, Griech. Sprachlehre, § 42, 9, 10). So am klarsten, wo die Präposition einen Ort bezeichnet. Hierher gehören aus dem Wortschatze des Neuen Testamentes: περίοικος, περίχωρος (Häuser, Raum rings herum habend), übertragend περίλυπος, ferner ἀπόδημος (das Volk fern habend), κατείδωλος (Idole eins nach dem andern = in reicher Fülle habend, vgl. bei Profanschriftstellern κατάμπελος, κατάδενδρος, κατάχρυσος u. a.), ἐπίσημος, παράσημος (ein Zeichen oben, am Rande tragend), ἔκφοβος (sogar nach außen hin Furcht zeigend). Raum oder Zeit wird durch

Aus der Rechtmäßigkeit der Strafe folgt für den Verfasser und für den sittlichen Menschen überhaupt ihr unfehlbares Ein-

---

die Präposition angedeutet in *πρόθυμος* (vorher Mut besitzend), das Maß in *ὑπέρογκος*, das Gemeinschaftsverhältnis in *σύμμορφος*, *σύμφωνος*, *σύμψυχος*, *σύσσωμος*. Auch *σύμβουλος* kann hierher gezählt werden. Doch ist zu ergänzen nicht ein Verbum des Habens, sondern des Mitteilens, was, wie die übrigen Beispiele zeigen, nicht unmittelbar in dem *συν-* liegt. Diesem Worte stellt sich *ἔκδικος* an die Seite: = nach außen hin Gerechtigkeit schaffend, rächend. Hierher gehören auch die Zusammensetzungen mit *ἐν* = binnen, nur daß die präpositionelle Bedeutung — wenigstens im Sprachgebrauche des Neuen Testamentes, das ein Wort wie das klassische *ἔνθεος* mit solcher Vollbedeutung des *ἐν* nicht hat — so sehr verschwindet, daß die so gebildeten Adjektive einerseits völlig identisch werden mit denen, die ohne weiteres mit der Endung *ιος* vom Stamm abgeleitet werden (vgl. *ἔνδικος* = *δίκαιος*, *ἔντιμος*, Luk. 7, 2 durch die Lesart von D: *τίμιος* richtig erklärt), anderseits daß sie als Gegensatz die in gleicher Weise*) mit *ἀ* priv. gebildeten Adjectiva haben: vgl. *ἔννομος* entgegengesetzt *ἄνομος* (1 Kor. 9, 21), *ἔνδοξος* entgegengesetzt *ἄτιμος* (1 Kor. 4, 10), *ἔννομος* ist = *νόμον ἔχων*, *ἄνομος* = *νόμον μὴ ἔχων* (Röm. 2, 14). Dasselbe könnte aber auch gefaßt werden gleich *ἐν νόμῳ* (so Röm. 2, 12; 3, 19 statt des gewöhnlichen *ὑπὸ νόμον*) *ὢν* resp. *μὴ ὤν*. Diese Art der Komposition ist im klassischen Griechisch selten. Ein auch im Neuen Testament vorkommendes Beispiel ist *πρόχειρος* = *πρὸ χειρῶν ὤν*. In der Regel haben solche, in der klassischen Gräcität überhaupt nicht häufige Bildungen die Ableitungssilbe *-ιος*, z. B. *ἐνάλιος*, *καταχθόνιος* u. a. Aber bezeichnend ist aus dem klassischen *παροίνιος* in der jüngeren Sprachperiode *πάροινος* geworden = *παρ' οἶνον ὢν* im Sinne von *οἴνῳ πολλῷ προσέχων* (1 Tim. 3, 8) oder *δεδουλωμένος* (Tit. 2, 3). In der neutestamentlichen Gräcität sind derartige Bildungen ziemlich häufig: *ἔννυχα*, *ἀντίχριστος* (vgl. *ἀντίθεος* bei Philo, De somn. 2, § 27 und Kirchenvätern), *ἔξυπνος*, *πρόσκαιρος*, *ὕπανδρος*, *ὑπόδικος*. Eine Reihe von Adjektiven läßt an sich vielleicht beide Erklärungen zu: *ἐπίορκος* (= *ὅρκον μὴ φροντίζων* Hesych.), *παράνομος*, *ἀνάλογος*, *ὑπέρακμος* (= *ὑπερδραμὼν ὥραν*). Hierher können die meisten Adjectiva mit *ἐν* gezählt werden: *ἔνδοξος*, *ἔντιμος*, *ἔννομος*, *ἔντρομος*, und möglich wäre es auch, daß das *ἔνδικος*, das ursprünglich jeden-

*) Nämlich durch Vorsetzung des Präfixes vor den Stamm mit der Endung *-ος*. Auch die Endung auf *-ής* (*ἀβαρής*, *ἀγενής*, *ἀηδής*, *ἀκρατής*), *-ων* (*ἀσχήμων*, vgl. *ἀσχημονεῖν*) und *-ωρ* (*ἀμήτωρ*, *ἀπάτωρ*) gehören hierher. Sie sind ungleich seltener als die Bildungen auf *-ος*, die entweder diese Endung schon im Stammwort haben (*ἄδολος*, *ἄθεος*, *ἄθεσμος*, *ἄμωμος*, *ἄνομος*, *ἀνέλεος*), oder aus anderen Endungen, nämlich *-ον* (*ἄμετρος*, *ἀργός*, *ἄτεκνος*), *-η* (*ἀδάπανος*, *ἄδικος*, *ἄζυμος*, *ἀθῷος*, *ἄλυπος*, *ἄμαχος*, *ἄσπονδος*, *ἄστοργος*, *ἄτιμος*, *ἄψυχος*) und *-α* (*ἀμέριμνος*, *ἄπειρος*; *ἄσημος*) umwandeln.

treten. Das ist nicht nur Christenglaube (10, 30), das haben auch Griechen und Barbaren (Apg. 28, 4) gewußt, daß, was recht ist, auch recht bleiben muß und sein Recht behauptet.

Aber daraus folgt freilich nicht, daß jede Strafe auch schon eingetreten sein müßte. Wenn es also heißt, daß jede Übertretung und jeder Ungehorsam gerechte Strafe empfangen hat, so schweben dem Verfasser doch wohl geschichtliche Beispiele vor. Und zwar weist die ähnliche Stelle 12, 25 auf das auch 3, 15—19 ausführlich behandelte eine Beispiel hin, das dem Verfasser als typisch gilt (4, 11), in welchem somit so zu sagen (7, 9) alle spätere Übertretung ihre Strafe empfangen hat, auf die strikte Bestrafung der von Moses aus Ägypten ausgeführten Generation, die zur Strafe für ihre Herzensverhärtung (3, 15) in der Wüste umkommen mußte (V. 17).

. Wenn es an jener Stelle (V. 19) heißt, daß ihnen diese Strafe *δι' ἀπιστίαν* zuteil geworden sei, so ist damit zunächst freilich der Unglaube gemeint, den sie der göttlichen Verheißung entgegensetzten. Aber dieser Unglaube gegen die Verheißung dokumentierte sich eben im Ungehorsam gegen die göttliche Forderung. (Vgl. *ἀπειθήσασιν* V. 18 und *ἁμαρτήσασιν* V. 17.) Und so liegt umgekehrt hier, wo von Ungehorsam gegen das Gesetz und vorsätzlicher Übertretung desselben die Rede ist, als Prinzip beider die *ἀπιστία* zugrunde, der Unglaube gegen die göttliche Verheißung [1]).

---

falls als *δίκην ἔχων* gedacht wurde, allmählich im Sprachbewußtsein als *ἐν δίκῃ ὤν* gefaßt worden ist. Daraus folgt dann aber noch nicht, daß mit dem Worte an unserer Stelle die Vergeltung nicht nur als rechtmäßig, sondern auch als rechtsbegründet bezeichnet werde (so andeutend Delitzsch), da nach allen Analogieen dann das *ἐν* nur heißt „befindlich in", nicht „begründet durch".

[1]) Die Erkenntnis, daß der göttliche Wille im letzten Grunde auch im Neuen Testamente nicht ein fordernder ist, sondern ein gebender, ist unserm Verfasser besonders klar. Der göttliche *λόγος*, den Gott auch dem Alten Bunde schon kund gethan, ist in erster Linie eine *ἐπαγγελία* (4, 1), ein *εὐαγγέλιον* (4, 2). Diese den Menschen mitzuteilen, war der Zweck der Bundschließung, und weil durch den Alten Bund dieser Zweck nicht erreicht ist, darum hat Gott, wie er zuvor verheißen (Jer. 31, 31—34), einen Neuen Bund gestiftet, *ὅπως τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κλη-*

Behält man diesen Gesichtspunkt, der unserm Briefe von Anfang bis zu Ende zugrunde liegt, auch an unserer Stelle im Auge, so verschwindet die scheinbare Inkoncinnität, daß, während beide Glieder doch offenbar parallel sein sollen, in V. 2 von dem Gesetz die Rede ist und demgemäß von Ungehorsam und Übertretung, V. 3 aber von einer Verheißung, die man nicht übertreten kann, aber unbeachtet lassen. Die Verschiedenheit der Ausdrücke macht ihre Parallelsetzung nicht unmöglich, dient aber zugleich in feiner Weise im Vorbeigehen zu einer gegensätzlichen Charakteristik des Alten und des Neuen Bundes. Hebt der Verfasser auch mit Recht gern am Alten Testament die Verheißung heraus, die im Neuen Testament dieselbe geblieben ist, so läßt er mit diesen Worten doch auch auf ihre innerliche Verschiedenheit ein Streiflicht fallen. Die Väter mußten sich mühen um das Gesetz (der *νόμος* war für sie *ἐντολή* 7, 18f.), das doch nichts zustande brachte. Im Neuen Bunde aber ist es abgeschafft, und dafür eine bessere Hoffnung eingeführt (7, 19), besser, weil sie die *σωτηρία* nicht bloß von der Ferne schauen läßt, sondern selber empfängt. Im Gegensatz zu dem gesetzlichen Charakter des Alten Testamentes ist das Neue Testament Evangelium.

Und nicht bloß *λόγος τῆς σωτηρίας* wird dasselbe genannt, sondern selbst *σωτηρία*. Es liegt auf der Hand, daß dadurch die Mahnung viel energischer wird. Noch deutlicher als V. 1, wo der Ausdruck *τὰ ἀκουσθέντα* nur die Möglichkeit an die Hand giebt, nicht bloß an das Wort der Verkündigung zu denken, sondern an den realen Inhalt selbst, liegt hier der Satz zutage: Wer auf die Botschaft nicht hört, kümmert damit sich nicht um

---

ρονομίας (9, 15). Und von dieser Verheißung, dem *λόγος*, den Gott selbst gesprochen und mit einem Eide bekräftigt (6, 13. 17. 18), ist nur die Kehrseite *ὁ δι᾽ ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος*, d. h. der *νόμος*. Denn einen Bund schließen mit dem heiligen und reinen Gott können die von Natur sündhaften Menschen nur, wenn sie gereinigt und geheiligt sind, und dies zu bewirken war der Zweck des *νόμος*. Wer demselben nicht folgen wollte, verzichtete damit auf die Erlangung der göttlichen Verheißung. Mit anderen Worten: die Wurzel des Ungehorsams gegen das Gesetz ist der Unglaube gegenüber der göttlichen Verheißung.

das in jener ihm angebotene Heil. Schon daraus ergiebt sich unmittelbar, daß er desselben verlustig geht, gehen muß [1]).

Aber vielleicht hat der Ausdruck *σωτηρία* nicht nur als paränetische Spitze Bedeutung, sondern um auch einen anderen Gegensatz zwischen Altem und Neuem Testament anzudeuten, den von Verheißung und Erfüllung [2]).

Denn dies ist das eigentümlich Neue des Neuen Bundes, daß er das Heil zur Wirklichkeit bringt, das dem Alten Bunde nur verheißen war und dort nur Wort verblieb (11, 13. 39). Und nicht eben unmöglich ist es, daß der Verfasser, mit um diesen Gegensatz anzudeuten, im ersten Gliede den Ausdruck *λόγος* gewählt hat. Das Wort des Alten Bundes, wenn auch kein Menschenwort, sondern das durch Engel verkündigte Gotteswort, wenn auch perfekt geworden, sofern es alle Übertretung bestraft hat, ist doch Wort geblieben, nicht *βέβαιος* geworden, sofern die *σωτηρία*, zu deren Realisierung im letzten Grunde doch auch das Gesetz bestimmt ist, im Alten Bunde nicht zur Erfüllung kam [3]).

---

[1]) Diese, durch die Feinheit des Ausdruckes gegebene paränetische Spitze wird abgebrochen, wenn man *σωτηρία* metonymisch für *λόγος τῆς σωτηρίας* (Apg. 13, 26; vgl. 16, 17) nimmt (Calvin, Schlichting, Grotius, Wittich, Dorschens, Heinrichs, Böhme, Kuinoel). Nach der Richtschnur zieht übrigens der Verfasser seine Parallelen nicht, wie unser Beispiel auch darin zeigt, daß *πᾶσα παράβασις* statt *πάντες οἱ παραβάντες* dem *ἡμεῖς* entgegensteht.

[2]) Und nicht nur inbezug auf diesen Gegensatz darf man betonen, daß es nicht *λόγος τῆς σωτηρίας* heißt. Denn auch daß die Errettung nicht bloß durch Christi Wort, sondern auch und namentlich durch sein Erlösungswerk gewirkt ist, liegt insofern in den Worten, als sich daraus ergiebt, daß das Verkündigtwerden derselben nur ihr Anfang ist (*ἀρχὴν λαβοῦσα*).

[3]) So Ebrard, der aber einen dem Hebräerbriefe fremden Gedanken hineinlegt, wenn er sagt: „Das Gesetz ist ein bloßes Wort, das zwar Forderungen an den Menschen stellte, aber keine Kraft und Lust verlieh zu deren Erfüllung", und der auch darin zu weit geht, daß er meint, der fragliche Gegensatz sei durch die Worte *λόγος* und *σωτηρία* „namhaft gemacht". Der eigentliche Gegensatz besteht ohne Frage nicht zwischen diesen Worten, sondern zwischen *δι᾽ ἀγγέλων λαληθείς* und *τηλικαύτης*. Aber daraus darf nun nicht mit Lünemann gefolgert werden, daß ein Gegensatz zwischen beiden Substantiven dadurch ausgeschlossen sei. Indem statt *λόγος τῆς σωτηρίας*, *ἐπαγγελία* oder *εὐαγγέλιον* direkt *σωτηρία* im zweiten Gliede gesetzt wird,

Mag nun die neutestamentliche *σωτηρία* hier mit einem gewissen Seitenblick auf den Alten Bund, der sie nicht hat erlangen können, genannt sein oder nicht, gewiß ist, daß sie da ist und uns zuteil werden soll, wenn wir der Mahnung V. 1 folgen. Geschieht dies nicht, so ist das *παραρεῖν* unvermeidlich. Denn „wie können wir da entrinnen, wenn wir eine solche Errettung unbeachtet lassen!“ fragt der Verfasser mit einer Frage, die durch ihre Form schon nur die eine Antwort übrig läßt: Ein Entrinnen ist gar nicht möglich.

Der Ausdruck *πῶς ἐκφευξόμεθα*, ohne Objekt wie 12, 25. 1 Theſſ. 5, 3, läßt eine doppelte Ergänzung zu. Entweder, wie es 1 Theſſ. 5, 3 der Zusammenhang ergiebt, den Begriff Verderben, oder den Begriff der göttlichen Strafe (vgl. Röm. 2, 3). 12, 25, wo aus dem Zusammenhange keines der beiden Objekte folgt, sind beide möglich, weil das Verderben, dem die dort erwähnte Generation verfiel, nach 3, 17 die göttliche Strafe ist. Ebenso sind an unserer Stelle beide Ergänzungen möglich, und werden beide zugleich an die Hand gegeben, der eine durch die Begründung (*τηλικαύτης ἀμελήσαντες σωτηρίας*), der andere durch die Parallele (*ἔλαβεν ἔνδικον μισθαποδοσίαν*.)

---

geht dieses, in zweiter Linie einen zweiten Gegensatz involvierend, noch über das erste Glied hinaus. Wir könnten den Gedanken so auseinanderlegen: Wie der Ungehorsam gegen das alttestamentliche Wort bestraft worden ist, so bringt die Vernachlässigung des neutestamentlichen, das überdies nicht nur Wort geblieben ist, sondern That geworden, um so gewisseres Verderben, da es vom Herrn ausgegangen ist, nicht bloß von Engeln verkündet, wie jenes. Ähnlich geht ja auch das *πῶς ἐκφευξόμεθα* hinaus über das *ἔλαβεν ἔνδικον μισθαποδοσίαν*. Eine erhebliche Schwierigkeit liegt aber darin, daß das alttestamentliche Wort bloßes Wort geblieben ist nur als Verheißung: als Gesetz ist es, wie V. 2 selber zeigt, allerdings perfekt geworden. Der *ὁ δι᾽ ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος* kann nun, wie schon gesagt, sich nicht mit auf das Verheißungswort beziehen. Deshalb ist der Gedanke, dem Alten Testament sei die Verheißung nur Wort geblieben, durch das Attribut des *λόγος* ausgeschlossen; und nur die Wahl des umfassenden, allgemein gehaltenen Ausdruckes *λόγος* statt des bestimmten *νόμος* resp. *ἐντολαί* macht es nicht eben unmöglich, daß der Verfasser diesen Gedanken noch eben streifen wolle. Übrigens ist hier einer der Punkte, bei denen es schwer ist zu unterscheiden, ob die Erklärung Auslegung geblieben oder vielmehr Einlegung geworden ist.

Die erstere Beziehung würde das Entrinnen als den naturnotwendigen Verlauf der Dinge darstellen: Der Mensch, von Natur verderbt, treibt dem Verderben zu. Eine Rettungshand bietet sich ihm; verschmäht er sie, so kann er dem Verderben nicht entrinnen. Durch die andere Beziehung wird diese natürliche Folge der Unachtsamkeit unter den ethischen Gesichtspunkt gestellt, als strafbare Sünde. In der That ist das *ἀμελεῖν τῆς σωτηρίας* eine *παράβασις καὶ παρακοή* als absichtliche Übertretung der neutestamentlichen Bundespflicht, die Gehorsam fordert zwar nicht mehr gegen den *νόμος* (7, 12. 28; 13, 13), aber Gehorsam gegen (5, 9) oder Glauben an (4, 3) den Mittler des Neuen Bundes (9, 15), den *ἀρχηγός τῆς σωτηρίας* (2, 10).

Dem Kontext am entsprechendsten ist diese letztere Beziehung, denn die erstere würde, um stringent zu sein, auf der Einzigkeit der neutestamentlichen *σωτηρία* basieren müssen, während hier nur die Vorzüglichkeit derselben vorausgesetzt ist. Immerhin aber mögen auch hier, wie im ersten Verse, dem Verfasser die beiden Motive zur Erfüllung der neutestamentlichen Bundespflicht ineinanderrinnen, von denen das eine den Gehorsam als vernünftig erkennen lehrt, das andere ihn als sittliche Forderung hinstellt.

Mit besonderem Accent ist das schon im Verbum liegende Subjekt durch das Pronomen noch besonders ausgedrückt und durch seine Stellung betont: ἡμεῖς, wir, zu denen Gott nicht nur durch Propheten und Engel gesprochen hat, sondern im Sohne, auf Erden zwar, aber vom Himmel her (12, 25), wir, ohne die die alttestamentlichen Frommen nicht zur Vollendung kommen sollten (11, 40), die wir die Erkenntnis der Wahrheit empfangen haben (10, 26), denen Christus den Weg in das Allerheiligste erschlossen (10, 20), die wir zu seinem Hausstand bestimmt sind (3, 6). Was jene unter dem Gesetz hatten, war doch nur der Schatten künftiger Güter (10, 1), uns aber wird die Realität geboten [1].

---

[1] Die *ἡμεῖς* umfassen selbstverständlich nach der Ansicht und Absicht des Verfassers ihn selbst und die Leser, an die er geschrieben. An uns heute, für die er geschrieben, hat er nicht gedacht, da er den Eintritt der Endvollendung jedenfalls wesentlich früher erwartet hat (vgl. die Perspektive 11, 40, die nur

Darum heißt die σωτηρία eine τηλικαύτη. So groß nennt der Verfasser die Errettung mit einem emphatischen „so", das nicht zur Vergleichung auffordert, sondern wie staunend und bewundernd von der Vergleichung absteht: so unsagbar groß (vgl. 2 Kor. 1, 10)[1].

So groß ist die Errettung: wie können wir da denken zu entrinnen, wenn wir sie vernachlässigt haben[2])!

Die gewöhnliche Erklärung, wonach das τηλικαύτης durch den Satz mit ἥτις erläutert werde, ist zwar sprachlich erlaubt[3]),

---

ein Rückblick ist, kein Ausblick, und manches andere). Aber hindert dies, daß sein Wort noch für uns gilt, und daß wir es brauchen zur Belehrung und Ermahnung?

[1]) Der ursprüngliche Sinn ist allerdings: so groß, nicht: so groß (Krüger, § 25, 10, 5), aber auch das letztere findet sich. Offenb. 16, 18 erklärt τηλικοῦτος selbst durch οὕτω μέγας.

[2]) Das ἀμελήσαντες, neben dem fut. des Hauptverbums ein fut. exact., ist selbstverständlich hypothetisch. Das ergiebt der Zusammenhang und auch das Fehlen des Artikels, der übrigens auch stehen könnte, wenigstens beim part. praes. (vgl. 12, 25).

[3]) Bleek und Lünemann fassen τηλικαύτης wie wir, also lassen es nicht auf das folgende ἥτις hinweisen, mit welchem nach ihnen ein neuer selbständiger Satz beginnt. Sie setzen danach das Fragezeichen hinter σωτηρίας. Aber man kann bei dieser Erklärung noch einfacher das ἥτις direkt als dem τηλικαύτης korrespondierend ansehen, den ganzen Satz also erst mit θέλησιν schließen. Ein ὅστις, namentlich nach negativem oder fragendem οὕτως, τοιοῦτος ꝛc., scheinbar gleich ὥστε (Tholuck) kommt schon im attischen Sprachgebrauch vor (vgl. Matthiae § 479, Anm. 1; Krüger § 51, 13, 10), im Neuen Testament noch 1 Kor. 5, 1. Sonst hat das Neue Testament diese Pronomina, wenn sie nicht in hinweisendem Sinne stehen, meist in Verbindung mit ihrem korrelaten Relativum: τοσοῦτος ὅσος (Hebr. 1, 4; 7, 22; 10, 25. Offenb. 18, 7), τοιοῦτος οἷος (Mark. 13, 19. 1 Kor. 15, 48. 2 Kor. 10, 11) oder ὁποῖος (Apg. 26, 29), einmal (Philem. 9) τοιοῦτος ὡς; τοσοῦτος ὥστε nur Matth. 15, 33. Dagegen wendet der Verf. 8, 1 und 7, 26 (wenn dieses nicht besser anders zu erklären ist) das einfache Relativum ὅς nach τοιοῦτος an. Darauf würde sich auch unser ἥτις zurückführen lassen. Denn so sehr auch C. F. A. Fritzsche (Opusc., p. 182 sq.) es bestreitet, so ist es doch wohl unverkennbar, daß im späteren Sprachgebrauch, wie ab und zu wohl schon im attischen Griechisch (vgl. Krüger § 51, 8, 3; desselben „Dialektik", § 51, 8. S. 4) Formen von ὅστις in rein relativem Sinne vorkommen (vgl. Buttmann, Neutest. Grammatik, S. 100). Die Frage ist im allgemeinen

aber diese Auffassung thut dem Sinne nicht Genüge. Denn was in dem Satze mit ἥτις der eigentlich springende Punkt sein müßte, wenn der Satz die Bestimmung hätte zu beweisen, daß die Errettung eine τηλικαύτη ist, nämlich das Herrühren derselben von Christo, ist in demselben — man übersetze nur getreu nach dem grammatischen Bau, ohne Rücksicht auf den Sinn, den man ihm unterschiebt — nur nebensächlich, im ersten Partizipialsatz, behandelt. Das Hauptverbum giebt einen Gedanken, aus dem keinen-

---

noch nicht genügend untersucht worden. Im Sprachgebrauch des Hebräerbriefs stellt sich die Sache so: dem Relativum völlig gleich steht, wie es scheint, ἥτις 9, 2. Warum steht dort nicht ἥ? Eine Vergleichung sämtlicher einschlägiger Stellen ergiebt Folgendes. Von ὅστις kommen im Hebräerbriefe überhaupt nur Nominative vor und zwar 6mal ἥτις, 2mal οἵτινες, 2mal αἵτινες. Vom Relativum dagegen kommt der Nominativ fast nur vor in der Form ὅς (1, 3; 5, 7; 7, 16. 27; 8, 1; 9, 14; 12, 2. 16), ὅ nur einmal (7, 2) in der gangbaren Phrase ὅ ἐστιν, das heißt; οἵ ebenfalls nur einmal (11, 33). ὅς und ὅστις scheinen sich also in der Weise zu ergänzen, daß vom Relativum gern die Formen vermieden werden, die mit dem Artikel gleich klingen (ὅ, ἥ, οἵ, αἵ), und daß hierfür Formen von ὅστις eintreten. Immerhin läßt sich in den meisten Stellen, in denen ὅστις im Hebräerbrief vorkommt, eine Nüancierung erkennen, die das Wort vom bloßen Relativ unterscheidet. Die Bedeutung, zusammenfaßbar in der Übersetzung: welcher als solcher, welcher eben, welcher freilich, ist eine doppelte. Der Satz mit ὅστις glossiert den Hauptsatz entweder so, daß er diesen durch die Beschaffenheit eines in ihm genannten Objektes begründet; so 8, 6: Christus ist Mittler eines höheren Bundes, denn derselbe gründet sich auf höhere Verheißungen; 9, 9: der Weg zum Heiligtum ist noch nicht offenbar geworden, so lange das Zelt besteht, denn dieses ist nur ein Bild für die Zukunft; 10, 35: werft eure Zuversicht nicht von euch, denn sie verbürgt großen Lohn; 13, 7: denkt an eure Väter, denn sie haben euch das Wort Gottes verkündet — oder indem er ihn beschränkt, ihm entgegentritt; so 10, 8: Opfer hast du nicht gewollt, welche doch nach dem Gesetz dargebracht werden; 10, 11: der Priester bringt täglich Opfer, und doch können sie die Sünde nicht tilgen; 12, 5: habt ihr schon die Mahnung vergessen, die doch zu euch wie zu Söhnen spricht; 8, 5: auf Erden giebt es solche, die Opfer darbringen nach dem Gesetze, Opfer, die freilich nur ein Schatten der himmlischen sind. An unserer Stelle nun wird ἥτις allgemein als begründend gefaßt (quippe quae), und zwar nach der gewöhnlichen Erklärung (de Wette, Maier, Delitzsch, Lünemann, Riehm S. 87, Weiß) — sachlich hinauskommend auf die Erklärung von Tholuck — als den Ausdruck τηλικαύτης begründend, also entsprechend dem Beispiele 8, 6.

falls die Größe der neutestamentlichen Errettung gefolgert werden kann, am wenigsten gegenüber der alttestamentlichen Verkündigung, und erst wieder das zweite Partizipialgefüge könnte zur Not einen Beweis für die Erhabenheit der neutestamentlichen Errettung abgeben.

Begründet ist, dies kann man sich nicht verhehlen, die Bezeichnung der σωτηρία als τηλικαύτη lediglich durch den Gedanken, den von dem mit ἥτις angeschlossenen Satzgefüge der Partizipialsatz ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου ausdrückt [1]).

Dieser ist in dem ganzen Satzgefüge aber grammatisch der Nebengedanke, da das λαβοῦσα, geschweige untergeordnet zu sein, nicht einmal mit dem verb. fin. ἐβεβαιώθη koordiniert werden kann [2]).

Ihn als Hauptgedanken des Gefüges zu erweisen, ist unmöglich [3]).

---

[1]) Richtig Lünemann: „Den Vorrang für das Evangelium kann der Verfasser nur darin gefunden haben, daß bei diesem der Herr selbst, bei dem Gesetz dagegen nur die nach Kap. 1 dem Herrn untergeordneten Engel die Vermittler gewesen." Aber ist dies der Inhalt des Satzes mit ἥτις?

[2]) Bleek (Ausgabe von Windrath) wagt den Hauptsatz auch nur „dem Inhalte nach" als dem Participialsatz koordiniert zu fassen, Lünemann drückt sich ebenfalls zurückhaltend aus: „Es leuchtet ein, daß der Verfasser diese beiden Momente als zwei verschiedene, aber mit einander korrespondierende Zeitaussagen betrachtet wissen will". Mit Recht sagt Ebrard: „Der Anfang kann hier natürlich nicht einen Gegensatz bilden zur Fortsetzung, so daß die beiden Akte ἀρχὴν λαβοῦσα und ἐβεβαιώθη koordiniert wären, und der Satz aufzulösen in: ἀρχὴν ἔλαβε λαλεῖσθαι καὶ ἐβεβαιώθη, wo dann der Gedanke dieser wäre: die Erlösung sei anfangs durch den Herrn selbst verkündigt, dann aber durch die Hörer uns als gewisse überliefert worden. Wo käme denn dann der Unterschied zwischen der σωτηρία und dem Gesetze hin? Das Gesetz ist ja auch anfangs von Gott gegeben und dann durch die Engel an die Menschen gebracht."

[3]) Versucht hat dies Ebrard. Nach ihm hängt λαβοῦσα von ἐβεβαιώθη als „Objektsapposition" ab: „welche uns als eine von allem Anfang durch den Herrn verkündigte von dem Herrn bestätigt ist". Aber dagegen spricht eine Reihe von Bedenken: 1) Die nur bei den Dichtern der Blütezeit häufigere (Krüger, Dialekt., § 56. 7, 4), bei den Prosaikern aber schon in jener Periode seltene (Krüger, § 56. 7, 3 zu Thuc. 1. 131, 1) Verbindung von

Hieraus folgt, daß man davon Abstand nehmen muß, den mit *ἥτις* beginnenden Satz als zur Motivirung des *τηλικαύτης* hin-

---

Verben der Äußerung mit dem Particip, das den Inhalt der Äußerung angiebt, ist im neutestamentlichen Sprachgebrauch ganz verschwunden. Überhaupt tritt die Participialkonstruktion im Neuen Testament wesentlich zurück (vgl. Buttmann, Neutestamentl. Grammatik, S. 257 f.). Auch der Gräcismus, der hier zugleich angenommen würde, daß der Nebenumstand durch das Hauptverbum, der Hauptbegriff durch das Particip ausgedrückt wird, findet sich im Neuen Testament nur in wenigen Beispielen (Buttmann, S. 257, § 14). 2) Wird schon dadurch die Annahme einer solchen Konstruktion sehr bedenklich, so kommt hinzu, daß *βεβαιοῦν* nirgends im Neuen Testament in dem Sinne von *μαρτυρεῖν* vorkommt, sondern stets mit einem Substantiv als Objekt. 3) Zugegeben aber, daß auf Grund der 7 Stellen, in welchen sich im Neuen Testament außer unserer Stelle das Wort findet, ein abschließendes Urteil nicht gefällt werden könne, also die Auffassung des *λαβοῦσα* als Prädikates, des *ἐβεβαιώθη* als der Kopula zu *ἥτις* — dies ist es offenbar, was Ebrard mit dem verkehrten Ausdrucke „Objektsapposition“ bezeichnen will — möglich wäre, so wäre sie jedenfalls recht ungeschickt und der sonstigen gewählten Schreibweise des Verfassers entgegengesetzt. Erträglich wäre vielleicht statt des *ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου* ein *ἀρξαμένη ἀπὸ τοῦ κυρίου* oder ein *πρῶτον ὑπὸ τοῦ κυρίου αὐτοῦ λαληθεῖσα* gewesen: aber auch hier würde man ein *ὡς* kaum entbehren können (vgl. *ὡς* nach *δηλοῦν* 12, 27). Bedenklich ist auch dies, daß das *ἐβεβαιώθη* hier noch eine doppelte Näherbestimmung hat (*ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων* und *εἰς ἡμᾶς*), während in allen, wenigstens den mir bekannten derartigen Konstruktionen das kopulative Verbum freisteht. 4) Wie nach alledem die Fassung grammatisch unmöglich ist, so ist sie es auch logisch betrachtet. Die grammatische Möglichkeit angenommen, würde der Satz, in deutliches Griechisch übertragen, etwa lauten: *ἥτις ὅτι ἀρχὴν ἔλαβε λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου, ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων ἡμῖν ἐμαρτυρήθη*, d. h. „diejenigen, die es selbst gehört haben, haben uns bezeugt, daß die Errettung zuerst durch den Herrn verkündigt worden ist“. Sollte dies der Verfasser haben sagen wollen? Darüber war ja kein Zweifel, daß zuerst diese Errettung vom Herrn verkündet wurde. Und selbst wenn dies der besonderen Bezeugung bedurft hätte, was soll der Satz in diesem Zusammenhange? Denn, wohl verstanden, es heißt nicht: diese Errettung ist, wie wir aus sicherer Quelle wissen, vom Herrn verkündigt, was freilich das *τηλικαύτης* motivieren würde, sondern sie ist zuerst, anfänglich vom Herrn verkündet. Das *ἀρχὴν ἔλαβε* steht mit Nachdruck voran. 5) Dies verkennt Ebrard auch nicht und sucht deshalb nach einer anderen Erklärung. Er übersetzt: „von allem Anfang an“ durch den Herrn verkündigt. Was Lünemann dagegen einwendet („wie kann denn *ἀρχὴν λαβὸν λαλεῖσθαι* etwas ‚von allem Anfang‘ oder ‚von Anfang an‘ Verkündigtes bezeichnen?“) ist freilich weder ausreichend, noch trifft es

zugefügt anzusehn. Dann ist noch eine doppelte Beziehung möglich. Das Relativ ist nüanciert entweder mit Beziehung auf *πῶς ἐκφευξόμεθα*, oder mit Bezug auf *ἀμελήσαντες*.

überhaupt die Meinung Ebrards, — entschuldbar genug, da dieser seine Ansicht nicht genau expliziert hat. Ebrard übersetzt, als wäre das *ἀρχὴν λαβοῦσα* durch ein hervorhebendes *καί* verstärkt: die [schon] den Anfang ihrer Verkündigung empfangen durch den Herrn. Grammatisch ist dies unstreitig möglich. Denn der Hebräerbrief läßt ein solches *καί* öfters fort, wie wir es erwarten würden, z. B. 1, 4, und kennt ein *καί* in dieser Bedeutung vielleicht überhaupt nicht*). Auch spricht dagegen nicht, daß *λαμβάνειν* mit *παρά* verbunden zu werden pflegt, also dies hier statt *διά* zu erwarten wäre. Denn die Grundbedeutung des *λαμβάνειν* tritt in derartigen, das einfache Verbum umschreibenden Phrasen zurück, und wegen der in den Vordergrund tretenden Passivität (*ἀρχὴν λαμβάνειν* = *ἄρχεσθαι* passiv) kann sehr wohl *διά* mit der Phrase verbunden sein, wie es thatsächlich Röm. 7, 8. 11 heißt: *ἀφορμὴν λαμβάνειν διά*. Ebrard selbst verbindet das *διά* mit *λαλεῖσθαι*. Dann aber steht dies unstreitig auf einer Stufe mit dem vorigen *δι᾽ ἀγγέλων λαληθείς*, und da der Verfasser des Briefes *διά* sonst nie = *ὑπό* in dem Sinne der Urheberschaft gebraucht, da es auch in der Parallelverbindung die Vermittelung, nicht die Quelle bedeutet, so involviert bei dieser Verbindung das *διά* ebenfalls eine Vermittelung. Demnach kann unmöglich gemeint sein (so richtig Lünemann**), daß die *σωτηρία* gleich aus erster Hand (durch die

*) Es ist zu bemerken, daß der Hebräerbrief von dem emphatischen *καί* = sogar, schon — wenn überhaupt, so ganz auffallend selten Gebrauch macht. Nur zwei Stellen kommen in Betracht (denn 11, 19 ist zwar nicht als Objekt zu *ἐγείρειν* aus V. 18 *σπέρμα* zu ergänzen und eine der auch sonst nachweisbaren Anspielungen auf ein Herrenwort der apostolischen Quelle unserer Synoptiker [Matth. 3, 9 = Luk. 3, 8] anzunehmen, aber *καί* ist hier überhaupt nicht emphatisch, sondern vergleicht Möglichkeit — *δυνατός* — und Wirklichkeit): 7, 4. Hier ist aber meiner Meinung nach mit BD* E* das *καί* auszulassen. Es wird aus V. 2 eingekommen sein. 11, 11: auch hier ist die Lesart schwankend, und nicht unmöglich ist, daß auch hier das *καί* nicht ursprünglich ist, da leichter seine Hinzufügung erscheint als seine Fortlassung. Abgesehen von diesen fraglichen Stellen braucht der Hebräerbrief *καί*, sofern es nicht kopulativ ist („und") stets im Sinne der (ausgesprochenen oder gedachten) Vergleichung, wohin auch die häufige Beifügung zum Relativum (1, 2; 3, 2; 5, 4. 6; 6, 7; 7, 2. 25; 8, 6; 11, 12. 19; 13, 12) zu zählen ist.

**) Delitzsch findet „eine den Sinn des Verfassers übel verkennende Verflachung des Gegensatzes" jedenfalls nicht in der Bemerkung Lünemanns, daß *διά* beidemale auf gleiche Weise stände, vor *ἀγγέλων* und vor *κυρίου*, also in gleicher Weise zu erklären sei, wohl aber in der Folgerung, daß sowohl des mosaischen Gesetzes wie des Evangeliums oberster Urheber Gott selber sei, mithin alles beides erst „aus zweiter Hand" dem Menschen verkündet sei. Unbestreitbar ist, daß der Verfasser

Im ersten Falle würde unserer Stelle genau entsprechen 9, 9: „Der Weg zum Heiligtum ist noch nicht offenbar, so lange das

Engel) den Menschen geoffenbart und verkündigt wurde. Um dies auszudrücken, wäre ὑπό unentbehrlich. Wenn Ebrard sagt: „daß die Erlösung von (ὑπό) Gott gegeben sei, betont der Verfasser überhaupt gar nicht, sondern daß sie von Anfang an sogleich durch (διά) den Herrn (also nicht erst durch Mittelspersonen) an die Menschen gebracht sei", so ignoriert er die Bedeutung von διά, durch die eben der κύριος selbst als Mittelsperson dargestellt wird. Schon dadurch wird ausgeschlossen, unter ὁ κύριος Gott zu verstehen, was vielleicht die Meinung Ebrards ist — allerdings im Widerspruche mit sich selbst —, da er sagt, die σωτηρία sei gleich aus erster Hand (durch den Herrn selbst), nicht erst aus zweiter Hand (durch die Engel) den Menschen geoffenbart worden. Ebrard hat sich so wenig bestimmt ausgedrückt, daß es nicht unmöglich erscheint, er stimme mit v. Hofmann zusammen, worüber nachher. Diese Einwendungen alle sind einfach beseitigt, wenn man — unter Voraussetzung dieses Erklärungsversuches — διά nicht als von λαλεῖσθαι, sondern von ἀρχὴν λαβοῦσα abhängend annimmt. Dies ist, wie gezeigt, sprachlich berechtigt und bei jener Erklärung sogar logisch notwendig. Denn da der Nachdruck auf dem ἀρχὴν λαβοῦσα („von allem Anfang an") liegen soll, gehört auch hierzu das dann den Nebenton tragende διὰ τοῦ κυρίου*). λαλεῖσθαι könnte geradezu fehlen. — Aber was heißt dies nun: die Errettung ist von Anfang an durch den Herrn verkündigt? a) ὁ κύριος auf Gott zu beziehen (so vielleicht Ebrard**) ist nicht deshalb unmöglich, weil ein von als den letzten Grund der neutestamentlichen Heilsanstalt Gott ansieht (3, 4); aber ein gewisser Gegensatz gegen diese Endursache (ὑπό), wie es nach Lünemann auch wohl nur scheint, liegt nicht darin, daß hier die Mittelursache (διά) genannt wird. Denn der κύριος ist der Abstrahl des göttlichen Wesens. Die Differenz zwischen beiden Auslegern dürfte nur auf einem Mißverständnis beruhen.

*) Bleek nennt allerdings, aber ohne Begründung, die Verbindung des διά mit λαλεῖσθαι „grammatisch betrachtet das allein angemessene". Wie es scheint, hält er sonst ein ἀρχὴν τοῦ λαλεῖσθαι λαβοῦσα für nötig. Aber daß bei dieser Verbindung der Passivbegriff des umschriebenen Verbums in den Vordergrund treten kann, zeigt Röm. 7, 8. 11. Dann kann sehr wohl das ἀρχὴν λαβοῦσα als Umschreibung des (im Passiv nicht vorkommenden) ἄρχεσθαι, wie dieses konstruiert werden. Durch die Stellung werden ja auch beide Worte zu einem Begriff zusammengefaßt (vgl. Buttmann, S. 223).

**) Aber nicht, wie v. Hofmann angiebt, Delitzsch. Dieser — allerdings mißverständlich — bezieht, wie sich aus der Vergleichung Röm. 10, 13 mit V. 9 ergiebt, die Stelle auf Jesum, der diesen Beinamen הָאָדוֹן nicht nur in dem beschränkenden Sinne als „unser Herr", sondern in dem absoluten Sinne führt, in welchem derselbe Gott (יְהוָה) eignet und ihn in diesem Sinne führen kann, weil er nach Kapitel 1 als der Sohn überengelischen, göttlichen Ursprunges ist.

Zelt besteht, sofern dieses (ἥτις) nur ein Bild ist für die Zukunft." Hier begründet ἥτις, selbst Relativ zu einem dem Nebensatze angehörigen Substantiv, das Verbum des Hauptsatzes. Aber diese Erklärung paßt nicht an unsere Stelle. Wenigstens macht das: „wenn wir eine so große Errettung vernachlässigt haben, werden wir nicht entfliehen; denn, zuerst von Christo verkündigt, ist dieselbe von den Ohrenzeugen uns getreu überliefert ꝛc." — noch die Ergänzung notwendig: „eine Vernachlässigung aber des

---

diesem verschiedenes τοῦ θεοῦ in V. 4 folge (v. Hofmann), denn das διὰ τοῦ κυρίου könnte wohl durch jenes wieder aufgenommen werden, wenn auch eher dann ein αὐτοῦ erwartet würde. Es verbietet sich aber einerseits, wie gesagt, durch das διά, anderseits durch den Zusammenhang. Denn die ἀκούσαντες konnten, was sie von der σωτηρία gehört hatten, nicht auf direkte Gottesoffenbarung zurückführen und haben es nicht gethan. Ein Paulus, der sich gerade der unmittelbaren Offenbarung sehr bewußt ist, hat sein Evangelium nicht auf Grund einer Selbstoffenbarung Gottes, sondern δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (Gal. 1, 12). Und die übrigen haben ihr Evangelium von Christo während seiner irdischen Wirksamkeit erhalten und als von ihm erhalten verkündigt. ὁ κύριος muß also, wenn auch vielleicht an keiner anderen Stelle unseres Briefes*), jedenfalls hier Christum bezeichnen. b) Unmöglich ist es weiter, indem man den Ausdruck ὁ κύριος auf Christum bezieht und in diesen die Deutung von Delitzsch (s. S. 451, Note**) einträgt, so zu erklären: „Die Errettung ist von Anfang an durch Jesum verkündigt, welcher der κύριος ist, d. h. Gottes Sohn. Dies haben, die es gehört haben, uns bezeugt. Denn die Hörer könnten nur bezeugen, daß Jesus die Errettung vorher verkündigt habe, nicht daß dieser Jesus den κύριος-Namen im absoluten Sinne verdiene. Man darf nicht einwenden, daß dies letztere dem Verfasser aus ganz andern Gründen selbstverständlich war (s. Kap. 1), und daß er diese Überzeugung mit dem von den Hörern Mitgeteilten verbinde. Denn gerade dieses, daß Christus göttlichen Wesens ist, also das vom Verfasser dann aus seinem eigenen ergänzte, nicht das, was faktisch von den Hörern bezeugt werden konnte, ist der Punkt, der das τηλικαύτης begründet. Die Ausdrucksweise wäre jedenfalls sehr ungeschickt. Aus dem allen ergiebt sich, daß der Hauptbegriff des mit ἥτις beginnenden Satzes, um diesen als das τηλικαύτης fassen zu können, nicht in dem Particip, sondern im Hauptsatze zu suchen ist.

*) ὁ κύριος (mit art., aber ohne Zusatz) findet sich nur noch 8, 2. 11, hier bestimmt, und 12, 14, hier vielleicht (vgl. Matth. 5, 8 f.) auf Gott bezogen. Sonst findet sich ὁ κύριος ἡμῶν 7, 14 und dies mit hinzugefügtem Namen ὁ Ἰησοῦς 13, 20. An den übrigen Stellen steht κύριος ohne Artikel, überall der LXX entnommen; 1, 10 wird es auf Christus bezogen.

uns unstreitig und in zuverlässiger Weise Zugekommenen ist strafbar". Das „wir werden nicht entkommen" wäre also begründet nicht durch den Umstand, daß die Botschaft, die der Herr zuerst verkündigt, wie zugleich die göttliche Mitbezeugung verbürgt, uns in durchaus zuverlässiger Weise kund geworden ist, sondern dadurch, daß wir sie event. trotzdem vernachlässigt haben. Übrigens ist diese Erklärung bisher auch nicht versucht worden. Denn v. Hofmann befindet sich in merkwürdiger Selbsttäuschung, wenn er so das ἥτις „im Sinne begründender Erläuterung des πῶς ἐκφευξόμεθα" zu nehmen glaubt [1]). Seine Auffassung, nach der der Relativsatz das τηλικαύτης nicht begründet, sondern ihm dem Sinne nach koordiniert ist, scheitert übrigens nicht nur an ihrer sprachlichen Unmöglichkeit, sondern auch an dem Veto des Zusammenhanges [2]). Sonach bleibt nur die Auffassung möglich, ἥτις

1) Er erklärt: „Warum wir so viel weniger entrinnen werden, wenn wir uns das von uns Vernommene nicht gesagt sein lassen, das liegt teils in dem Inhalte desselben, teils und zunächst in der Art und Weise, wie es an uns gelangt ist. In wie fern in dem Inhalte ist vorerst mit τηλικαύτης σωτηρίας nur berührt. Ausgeführt wird nur das andere in dem . . . mit ἥτις . . . angeführten Relativsatze." Dieser letztere stände parallel mit τηλικαύτης. Dies aber — und folglich nach dieser Erklärung auch jenes — begründet nicht das in πῶς ἐκφευξόμεθα liegende „wir werden nicht entrinnen", sondern das durch den Zusammenhang in πῶς ἡμεῖς hineingelegte „um so weniger": um so weniger werden wir entrinnen, da die Errettung (inhaltlich) eine so große ist und (formal) in der betr. Weise zu uns gelangt ist.

2) „Weit entfernt", sagt er, „daß der Relativsatz die Größe des Heils, um die es sich für uns handelt, nach der Seite der Erhabenheit dessen begründet, der es kund gethan hat, ist vielmehr dessen, daß es zuerst durch den Herrn kundgethan worden, nur zwischensätzlich gedacht, um zu betonen, daß und wie es von denen, die es ihn haben kundgeben hören, an uns übermittelt worden ist. So menschlich nahe ist uns diesmal Gottes Wort gekommen. Zuerst durch den Herrn verkündigt, der auf Erden gewandelt und als Mensch zu Menschen geredet hat, ist es dann von denen, die ihn gehört haben, uns anderen zu wissen gethan worden. Wie anders, als wenn es durch Engel kund gegeben worden wäre, wo es für diejenigen, die es überkamen, ein Wort aus fremder Welt war! Anderseits aber ist uns, wie εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη besagt, das Heil, welches des jetzigen Gotteswortes Inhalt ist, in einer alle Unsicherheit ausschließenden Verbürgtheit kund geworden, indem Gott der Verkündigung derer, die es aus dem Munde des Herrn vernommen hatten, nicht um

auf ἀμελήσαντες zu beziehen. Hierauf führte schon die Kritik der Beziehung auf πῶς ἐκφευξόμεθα, aus der zugleich folgt,

---

zu bezeugen, daß sie es aus dessen Munde hatten, sondern um zu bezeugen, daß es Wahrheit sei, mit Zeichen und Wundern und mancherlei Machterweisungen und nach seinem Willen so oder anders gestalteten Zuteilungen heiligen Geistes, immer also mit solchem, was mitten unter uns geschehen, Zeugnis gab. So menschlich nahe also und doch so göttlich verbürgt ist die Kunde dieses Heils an uns gekommen, während die Übermittelung des Gesetzes eine übermenschliche und untergöttliche zugleich war." Vonseiten der sprachlichen Logik ist gegen diese Auffassung geltend zu machen, daß, wenn der Relativsatz dem τηλικαύτης dem Sinne nach koordiniert sein soll, eine Kopula zwischen beiden nicht fehlen kann. Daß diese nicht in ἥτις liegt, ist sicher; denn wie auch die Modifikation sein mag, die das einfache Relativ durch das hinzugefügte τις erfährt, bestimmt kann sie nicht ein „zugleich, außerdem" ausdrücken. Mindestens hätte der Verfasser dem ἥτις ein καί hinzufügen müssen, was noch dazu seinem Sprachgebrauch so sehr sich angeschlossen hätte. Aber auch dies wäre immerhin noch sehr mißverständlich gewesen. Der durch sorgfältige Ausdrucksweise gerade sich auszeichnende Verfasser würde, um jenen Gedanken wiederzugeben, etwa τηλικαύτης ἀμελήσαντες καὶ τοιαύτης σωτηρίας ἥ(τις) (vgl. 8, 1) gesagt haben. Hinzukommt, daß τοῦ κυρίου, zumal nachdem 1, 4—14 von der Erhabenheit Christi über die Engel geredet war, und nachdem dies Wort gerade 1, 10 ein göttliches Ehrenprädikat bezeichnet hatte, gewiß nicht der richtige Ausdruck war, um gegenüber den Engeln (vgl. 2, 16) den ersten Verkünder der neutestamentlichen Errettung als einen zu bezeichnen, der als Mensch unter Menschen gewandelt hat. 8, 2 steht ὁ κύριος im strikten Gegensatz zu ἄνθρωπος, und wenn es auch dort von Gott gesagt ist, so zeigt die Stelle doch, wie wenig der Ausdruck κύριος geeignet ist, die menschliche Seite Christi als eine unterengelische hervorzuheben. Endlich wurde, um den doppelten Gedanken des Menschlich-nahe- und des Göttlich-verbürgt-seins auszuprägen, der Verfasser ἀρχὴν λαβοῦσα und ἐβεβαιώθη syntaktisch koordiniert haben müssen. — Aber auch der Sinn ist der v. Hofmannschen Erklärung nicht günstig. Zunächst entspricht es dem Verfasser nicht, der so eingehend die Erhabenheit des Sohnes über die Engel nachweist, wollte er die inhaltliche Erhabenheit der Heilsverkündigung Christi vor dem Engelwort, die eben auf dieser größeren Herrlichkeit beruht, nur berühren, aber ausführlich über die verschiedenen Formen sprechen, in der beide an uns gelangt sind. Ferner weiß der Verfasser allerdings von der Furchtbarkeit der Gesetzespromulgation zu reden (12, 18ff.), aber das Gegenbild ist nicht das menschliche Nahen Gottes zum Menschen, sondern das Nahen des Menschen zu Gott. Übrigens war auch durch den μεσίτης (Gal. 3, 19) Moses (3, 5) das Engelwort den Menschen menschlich nahe gebracht. Endlich würde, was V. 4 hinzufügt, doch nicht im

daß ἥτις nicht als jenes begründend, sondern umgekehrt als es beschränkend zu denken ist. Entsprechen würden unserer Stelle 12, 15: „Habt ihr schon die Mahnung vergessen, welche doch (= obgleich sie doch, ἥτις) mit euch wie mit Söhnen spricht?" [1])

Daß wir die Errettung könnten vernachlässigen, ist eigentlich undenkbar. Denn sie ist, „nachdem sie zuerst der Herr verkündigt, von denen, die ihn gehört haben, uns bekräftigt worden".

Der Nachdruck liegt offenbar auf dem εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη. Aber dies würde nicht aussagen, was es soll, wenn nicht nachgewiesen würde, daß die Vermittelung eine ganz zuverlässige war vom Ursprunge an. Daher der Nebensatz ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου, dessen Verbum, damit ja kein Glied in der Kette fehlend erscheine, im Hauptsatze durch ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων fortgeführt wird. Der Nebensatz giebt einen Gedanken wieder, der schon dem vorigen τηλικαύτης zu Grunde lag, und der das Thema des ganzen Briefes ist (1, 1). Er soll nicht beweisen, daß Christi Wort wirklich Gottes Wort

---

Gegensatz, sondern in Parallele zum Engelswort stehen. Denn auch das Gesetz hat seine göttliche Bekräftigung empfangen, indem es perfekt geworden ist und seine Verächter von Gott gestraft sind. In summa: die Erklärung v. Hofmanns ist unstatthaft.

1) Zur Not ließe sich ἥτις auch als das ἀμελήσαντες begründend fassen: denn, könnte vielleicht einer einwenden, kann wirklich von einem ἀμελεῖν τῆς σωτηρίας die Rede sein, und wäre das Verderben als Strafe dafür eine ἔνδικος μισθαποδοσία? Das von den Engeln verkündete Wort wurde ja unter solchen Zeichen promulgiert, daß seine göttliche Autorität nicht zweifelhaft war. Und damit es alle Glieder des Bundes vernähmen, wurde es unter Posaunenschall und mit lautem Ton verkündet (12, 18—22), und als Zeugnis dafür für die späten Geschlechter dienten die beiden Tafeln, die Gott selbst geschrieben. Auf das von Christo Gehörte zu achten, haben wir also welchen Grund, und was für eine Bürgschaft, daß wir überhaupt das rechte, das Gotteswort gehört haben? Diesem Einwande würde dann der Verfasser mit dem Satze ἥτις — θέλησιν begegnen: wie können wir entkommen, wenn wir eine so große Errettung vernachlässigt haben? (Die Strafe trifft uns dann mit Recht.) Ist uns doch jene Errettung, zuerst durch den Herrn verkündigt, von denen, die [ihn] gehört haben, zuverlässig übermittelt. Indes liegt diese Erklärung ferner als die oben gegebene.

auf ἀμελήσαντες zu beziehen. Hierauf führte schon die Kritik der Beziehung auf πῶς ἐκφευξόμεθα, aus der zugleich folgt,

---

zu bezeugen, daß sie es aus dessen Munde hatten, sondern um zu bezeugen, daß es Wahrheit sei, mit Zeichen und Wundern und mancherlei Machterweisungen und nach seinem Willen so oder anders gestalteten Zuteilungen heiligen Geistes, immer also mit solchem, was mitten unter uns geschehen, Zeugnis gab. So menschlich nahe also und doch so göttlich verbürgt ist die Kunde dieses Heils an uns gekommen, während die Übermittelung des Gesetzes eine übermenschliche und untergöttliche zugleich war." Vonseiten der sprachlichen Logik ist gegen diese Auffassung geltend zu machen, daß, wenn der Relativsatz dem τηλικαύτης dem Sinne nach koordiniert sein soll, eine Kopula zwischen beiden nicht fehlen kann. Daß diese nicht in ἥτις liegt, ist sicher; denn wie auch die Modifikation sein mag, die das einfache Relativ durch das hinzugefügte τις erfährt, bestimmt kann sie nicht ein „zugleich, außerdem" ausdrücken. Mindestens hätte der Verfasser dem ἥτις ein καί hinzufügen müssen, was noch dazu seinem Sprachgebrauch so sehr sich angeschlossen hätte. Aber auch dies wäre immerhin noch sehr mißverständlich gewesen. Der durch sorgfältige Ausdrucksweise gerade sich auszeichnende Verfasser würde, um jenen Gedanken wiederzugeben, etwa τηλικαύτης ἀμελήσαντες καὶ τοιαύτης σωτηρίας ἥ(τις) (vgl. 8, 1) gesagt haben. Hinzukommt, daß τοῦ κυρίου, zumal nachdem 1, 4—14 von der Erhabenheit Christi über die Engel geredet war, und nachdem dies Wort gerade 1, 10 ein göttliches Ehrenprädikat bezeichnet hatte, gewiß nicht der richtige Ausdruck war, um gegenüber den Engeln (vgl. 2, 16) den ersten Verkünder der neutestamentlichen Errettung als einen zu bezeichnen, der als Mensch unter Menschen gewandelt hat. 8, 2 steht ὁ κύριος im strikten Gegensatz zu ἄνθρωπος, und wenn es auch dort von Gott gesagt ist, so zeigt die Stelle doch, wie wenig der Ausdruck κύριος geeignet ist, die menschliche Seite Christi als eine unterengelische hervorzuheben. Endlich wurde, um den doppelten Gedanken des Menschlich-nahe- und des Göttlich-verbürgt-seins auszuprägen, der Verfasser ἀρχὴν λαβοῦσα und ἐβεβαιώθη syntaktisch koordiniert haben müssen. — Aber auch der Sinn ist der v. Hofmannschen Erklärung nicht günstig. Zunächst entspricht es dem Verfasser nicht, der so eingehend die Erhabenheit des Sohnes über die Engel nachweist, wollte er die inhaltliche Erhabenheit der Heilsverkündigung Christi vor dem Engelwort, die eben auf dieser größeren Herrlichkeit beruht, nur berühren, aber ausführlich über die verschiedenen Formen sprechen, in der beide an uns gelangt sind. Ferner weiß der Verfasser allerdings von der Furchtbarkeit der Gesetzespromulgation zu reden (12, 18ff.), aber das Gegenbild ist nicht das menschliche Nahen Gottes zum Menschen, sondern das Nahen des Menschen zu Gott. Übrigens war auch durch den μεσίτης (Gal. 3, 19) Moses (3, 5) das Engelwort den Menschen menschlich nahe gebracht. Endlich würde, was V. 4 hinzufügt, doch nicht im

daß ἥτις nicht als jenes begründend, sondern umgekehrt als es beschränkend zu denken ist. Entsprechen würden unserer Stelle 12, 15: „Habt ihr schon die Mahnung vergessen, welche doch (= obgleich sie doch, ἥτις) mit euch wie mit Söhnen spricht?“ [1])

Daß wir die Errettung könnten vernachlässigen, ist eigentlich undenkbar. Denn sie ist, „nachdem sie zuerst der Herr verkündigt, von denen, die ihn gehört haben, uns bekräftigt worden“.

Der Nachdruck liegt offenbar auf dem εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη. Aber dies würde nicht aussagen, was es soll, wenn nicht nachgewiesen würde, daß die Vermittelung eine ganz zuverlässige war vom Ursprunge an. Daher der Nebensatz ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου, dessen Verbum, damit ja kein Glied in der Kette fehlend erscheine, im Hauptsatze durch ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων fortgeführt wird. Der Nebensatz giebt einen Gedanken wieder, der schon dem vorigen τηλικαύτης zu Grunde lag, und der das Thema des ganzen Briefes ist (1, 1). Er soll nicht beweisen, daß Christi Wort wirklich Gottes Wort

---

Gegensatz, sondern in Parallele zum Engelswort stehen. Denn auch das Gesetz hat seine göttliche Bekräftigung empfangen, indem es perfekt geworden ist und seine Verächter von Gott gestraft sind. In summa: die Erklärung v. Hofmanns ist unstatthaft.

1) Zur Not ließe sich ἥτις auch als das ἀμελήσαντες begründend fassen: denn, könnte vielleicht einer einwenden, kann wirklich von einem ἀμελεῖν τῆς σωτηρίας die Rede sein, und wäre das Verderben als Strafe dafür eine ἔνδικος μισθαποδοσία? Das von den Engeln verkündete Wort wurde ja unter solchen Zeichen promulgiert, daß seine göttliche Autorität nicht zweifelhaft war. Und damit es alle Glieder des Bundes vernähmen, wurde es unter Posaunenschall und mit lautem Ton verkündet (12, 18—22), und als Zeugnis dafür für die späten Geschlechter dienten die beiden Tafeln, die Gott selbst geschrieben. Auf das von Christo Gehörte zu achten, haben wir also welchen Grund, und was für eine Bürgschaft, daß wir überhaupt das rechte, das Gotteswort gehört haben? Diesem Einwande würde dann der Verfasser mit dem Satze ἥτις — θέλησιν begegnen: wie können wir entkommen, wenn wir eine so große Errettung vernachlässigt haben? (Die Strafe trifft uns dann mit Recht.) Ist uns doch jene Errettung, zuerst durch den Herrn verkündigt, von denen, die [ihn] gehört haben, zuverlässig übermittelt. Indes liegt diese Erklärung ferner als die oben gegebene.

ist, denn dies ist das Axiom des Christentums, das keines Beweises bedarf. Er soll auch nicht dies Axiom wiederholen, daß Gott im Sohne gesprochen hat, wenn dies auch vielleicht aus dem Ausdrucke *διὰ τοῦ κυρίου* heraus zu erklären ist, sondern er dient mit dazu, den Nachweis zu führen, daß Gott im Sohne zu uns gesprochen hat (1, 1: *ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ*), d. h. nicht nur zu der — selbstverständlich im Sinne des Verfassers — gegenwärtigen Generation im allgemeinen, sondern speziell auch zu den Lesern und Adressaten des Briefs. Darum wird im Gegensatz zu dem Fortgange, den die Verkündigung durch die *ἀκούσαντες* genommen hat, die Verkündigung durch den Herrn selbst als Anfang hervorgehoben [1]). Dieses nun, was der Herr zuerst gesprochen, ist an uns in völlig zuverlässiger Weise gekommen. Dies ist der Sinn des ganzen Relativsatzes. Bewiesen wird derselbe erstens dadurch, daß des Herrn Wort nicht erst durch vieler Mund gegangen ist, sondern direkt von denen, die ihn selbst und aus

1) *ἀρχὴν λαμβάνειν*, nicht in der LXX und auch im Neuen Testament nicht weiter, aber schon bei Klassikern und häufig bei Späteren, ist Umschreibung des einfachen Verbums. So wird *λαμβάνειν* mit dem Verbalsubstantiv oft angewendet zur Umschreibung eines Verbums, sowohl des Aktivs, wo *λαμβάνειν* die Bedeutung „nehmen" hat, wie des Passivs und Mediums, wo es = „bekommen" ist. Neutestamentliche Beispiele der ersteren Art sind: *λαμβάνειν συμβούλιον* (Matth. 22, 15; 27, 1 [|| Mark. 15, 1: *ἑτοιμάζειν*]; 28, 12), *πεῖραν* (Hebr. 11, 29. 36), *ὑπόμνησιν* (2 Tim. 1, 5), *λήθην* (2 Petr. 1, 9); der zweiten: *λαμβάνειν ἀφορμήν* (Röm. 7, 8. 11), *οἰκοδομήν* (1 Kor. 14, 5), *περιτομήν* (Joh. 7, 23); vgl. damit Verbindungen wie *λαμβάνειν δύναμιν* (Apg. 1, 8. Hebr. 11, 11. Offenb. 5, 12), *ἐξουσίαν* (Offenb. 17, 12), *κρῖμα* (Röm. 13, 12. Jak. 3, 1), die besonders geeignet sind, die Entstehung der Phrase zu zeigen. Die Umschreibung war hier geboten, weil von *ἄρχεσθαι* kein Passiv vorkommt, das Aktiv aber nur in Verbindung mit aktivem oder medialem (Matth. 14, 30; 26, 37. Mark. 14, 19. 33; 15, 8. 18. Luk. 5, 21; 14, 18; 15, 14. 24. Apg. 18, 26) Hauptverb sich findet. *διὰ τοῦ κυρίου* hängt von *λαλεῖσθαι* ab, weil dieses sonst ziemlich überflüssig wäre. Denn ein Nachdruck — als ob damit angedeutet sein solle, das *λαλεῖσθαι* sei der Anfang der *σωτηρία* gewesen, deren Wesen aber bestehe nicht im Wort, sondern in der Erlösungsthat Christi (vgl. oben S. 113) — kann nicht in dem Worte liegen, weil der Gegensatz davon dann im Verbum des Hauptsatzes folgen müßte.

seinem Munde die σωτηρία gehört haben (ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων), zu uns gelangt ist. Auch bei der größten Sorgfalt ist es ja nicht zu umgehen, daß, wenn die Worte jemandes von Mund zu Mund gehen, sie allmählich verändert werden. Was längere Zeit hindurch von einem zum andern gesagt wird, wird Sage. Deshalb ist es wichtig hervorzuheben, daß Verfasser und Leser des Briefs durch die Hörer des Herrn selbst, was jene gehört haben, erfahren. Vielleicht liegt in dem Plural mit angedeutet, daß, weil es nicht ein einziger Zeuge war, sondern mehrere, ihre Mitteilung dadurch glaubhafter wurde. Denn, wenn eidlich versichert, müßte sie gesetzlich als wahr angenommen werden (10, 28). Daher das bedeutungsvolle Wort ἐβεβαιώθη.

βεβαιοῦν mit sachlichem Objekt findet sich in unserm Briefe nur hier. Es kann dem βέβαιος V. 2 nicht korrespondieren. Denn erstens steht der Satz mit ἥτις außerhalb der Vergleichung des Gesetzes und des Evangeliums. Anderseits kann das Wort hier nicht bedeuten: perfekt machen (wie Röm. 15, 8: εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας), sondern: bekräftigen. Denn das folgende συνεπιμαρτυροῦντος zeigt, daß das βεβαιοῦν ein μαρτυρεῖν ist. An Bekräftigung durch mitfolgende Zeichen wie Mark. 16, 20 kann dabei nicht gedacht sein, da dieselben in V. 4 noch ausdrücklich erwähnt und als von Gott ausgehende bezeichnet werden (vgl. 1 Kor. 1, 6 f.: τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ ἐβεβαιώθη ἐν ὑμῖν, ὥστε ὑμᾶς μὴ ὑστερεῖσθαι ἐν μηδενὶ χαρίσματι). Aber auch anderes dient ja zur Bekräftigung. Und wenn auch an den Eid (6, 16) bei denjenigen nicht wird gedacht werden dürfen, die vom Herrn selbst gehört hatten: „Eure Rede sei ja, ja, nein, nein, was darüber ist, ist vom Übel" (Matth. 5, 37. Jak. 5, 12), so war die wirksamste Bekräftigung ihrer Predigt doch ihr eigenes Voll-überzeugt-sein, das sie rastlos sorgen ließ für die gewonnenen und zu gewinnenden Seelen (13, 17; vgl. 2 Kor. 11, 23—30), das sie freudig gar in den Tod gehen ließ zur Bezeugung ihres Evangeliums (13, 7).

Und diese Bekräftigung war recht eigentlich eine Bekräftigung für den Verfasser und die Empfänger des Briefes, weil sie von derselben nicht etwa nur lesen, wie wir heutzutage, sondern weil

sie sie selbst miterlebt hatten. εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη sagt darum der Verfasser. Die prägnante Konstruktion ist schon von Theophylakt richtig aufgelöst in διεπορθμιώθη εἰς ἡμᾶς βεβαίως καὶ πιστῶς. Übrigens liegt darin unstreitig, daß der Verfasser selbst nicht zu den ἀκούσαντες gehört hat, und vielleicht ist darin auch ein Anhalt zu finden für die Ansicht, daß der Hebräerbrief nicht nach Palästina gerichtet ist [1]). Aber wenn auch, was der Herr zuerst verkündigt, unmittelbar von seinen Zuhörern dem Verfasser und den Adressaten des Briefes mitgeteilt war, und nicht mitgeteilt nur, sondern bekräftigt, so ist doch die Möglichkeit des Irrtums dadurch noch nicht ausgeschlossen. Aber ausgeschlossen wird dieselbe dadurch, daß Gott selbst sich außerdem mit verbürgt (συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ).

Dies ist der zweite und schwerwiegendste Grund, aus welchem folgt, daß des Herrn Heilsverkündigung in verbürgter Weise den ἡμεῖς zugekommen ist. Denn zunächst ist es dies, was nach dem Zusammenhange von Gott mit verbürgt wird [2]), nicht das, daß

---

1) Dies letztere folgt aus εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη. Denn daraus erhellt, daß das Evangelium vom Heil zu den Hebräern von anderwärts her gebracht worden ist (εἰς = in — hinein). An die folgende Generation zu denken, die von ihren Vätern Kunde von der σωτηρία empfangen habe, läßt der Ausdruck kaum zu. Die ἀκούσαντες sind also christliche Missionare. An die Apostel selbst braucht man nicht gerade zu denken. Zu diesen unmittelbaren Hörern des Herrn gehört zwar Paulus nicht; auch hat er anderseits gewiß diese oder jene Mitteilung über Leben und Lehre Jesu von den Jüngern erhalten — seine Schriften verraten Kenntnis der synoptischen Grundschrift —, er hätte also der Sache nach diese Zeilen wohl schreiben können. Aber es entspricht doch gar zu wenig seiner Individualität, da er, wenn einer, das κλητὸς ἀπόστολος in den Vordergrund stellt. Namentlich wenn es, wie hier, darauf ankam, die Sicherheit der Heilsverkündigung zu beweisen, würde Paulus gewiß in ganz anderer Weise den Nachdruck darauf gelegt haben, daß ihm selbst sich der Herr offenbart habe (vgl. Gal. 1, 12).

2) Vgl. Riehm a. a. O., S. 86: „So bürgt auf der einen Seite das, daß es Ohrenzeugen waren, welche das neutestamentliche Heil weiter verkündigt haben, und auf der anderen Seite das thatsächliche Zeugnis Gottes dafür, daß das durch menschliche Vermittelung auf die spätere Generation gekommene Wort dasselbe ist, welches anfänglich von dem Herrn selbst verkündigt wurde". Aber v. Hofmann: „Uns ist das Heil, welches des jetzigen Gotteswortes

die Botschaft der Jünger Wahrheit sei. Das doppelte Kompositum nämlich — nicht in der LXX und nicht weiter im Neuen Testament, zuweilen bei späteren Profanschriftstellern — stellt durch das συν- die Bekräftigung seitens der Hörer ebenso als ein Zeugnis hin, wie es das Zeugnis Gottes ist, welches zu jenem ersteren noch hinzu(ἐπι)kommt. Was die Jünger aber bekräftigen konnten ist zunächst nur dies, daß sie es also vom Herrn gehört hatten. Und hierauf kommt es dem Verfasser auch lediglich an. Denn wenn er das hervorheben wollte, daß das Zeugnis wahr ist, wie würde er da den Nachdruck auf die Verkündigung durch den Herrn gelegt haben, und nicht auf die Verkündigung (λαλεῖσθαι) allein, sondern auf die Bekräftigung (βεβαιοῦσθαι), die durch sein Leiden und seinen Tod der Herr doch in ganz anderer Weise gegeben hat, als es seine Jünger allesamt vermocht haben [1]). Aber freilich, indem menschlicher- und göttlicherseits verbürgt ist, daß die Heilsverkündigung, die an die folgende Generation gelangt ist, thatsächlich von Christo ausgegangen ist, ist damit mittelbar auch das verbürgt, daß diese Verkündigung Wahrheit ist. Denn der Herr ist der Sohn (1, 1), der Abstrahl der göttlichen Herrlichkeit, das Gepräge seines Wesens (1, 3), und somit sind seine Worte wahr, so gewiß als Gottes Worte Wahrheit sind. Und thatsächlich sind sie ja auch Gottes Worte, die Gott durch ihn (διά 2, 3) oder in ihm (ἐν 1, 1) geredet hat.

Die Form συνεπιμαρτυροῦντος wird allgemein als Particip des Imperfekt aufgefaßt. Und für die Leser des Briefes genügt es ja auch, wenn Gott ihnen einmal früher Bürgschaft gegeben

---

Inhalt ist, in einer alle Unsicherheit ausschließenden Verbürgtheit kund geworden, indem Gott der Verkündigung derer, die es aus dem Munde des Herrn vernommen hatten, nicht um zu bezeugen, daß sie es aus dessen Munde hatten, sondern um zu bezeugen, daß es Wahrheit sei, ... Zeugnis gab" (vgl. dagegen das oben Gesagte).

1) Wenn Bengel sagt: „Christi est testari, Dei est συνεπιμαρτυρεῖν, testimonium superaddere" —, so ist dies in den Text eingetragen. Denn von Christo ist hier nur ein λαλεῖν gesagt und auch dies nur als Organ des göttlichen Redens hingestellt. Dies aber kann hier auch deshalb nicht den prägnanten Sinn „bezeugen" haben, weil es im Zusammenhange so wenig Nachdruck hat, daß es ohne Not entbehrt werden könnte.

hat, die sie nicht (wenn auch aus erster Hand) vermittelt empfangen haben, sondern mit eigenen Augen gesehen und mit eigenen Ohren gehört. Hätten sie von der göttlichen Bezeugung nur gehört, wer verbürgte ihnen dann wieder, daß die Bezeugung wirklich von Gott stammt, daß sie nicht durch allerlei Zusätze oder sonst irgendwie entstellt wurde? Nun mögen unter den Adressaten auch mehrere gewesen sein, die, nachdem die *ἀκούσαντες*, welche der werdenden Gemeinde das Evangelium verkündigt hatten, weiter gezogen oder schon verstorben waren (vgl. 13, 7), erst durch Gemeindeglieder dem Christenglauben zugethan wurden. Diese bedurften aber um so mehr des göttlichen Mitzeugnisses, da sie das Wort nicht mehr von den Hörern direkt empfangen hatten. Und war es da ein kräftiges Zeugnis Gottes, wenn sie von diesem auch erst durch Hörensagen wußten? Es scheint demnach näher zu liegen, *συνεπιμαρτυροῦντος* als part. praes. zu fassen. Gott legt sein Zeugnis mit ein und mit ab zur Zeit, da der Verfasser schreibt und die Adressaten den Brief lesen.

Die *σημεῖα* und *τέρατα* auf die Zeit, da Christus noch auf Erden wandelte (Bengel) zu beziehen, liegt auch bei der Fassung des Particips als part. imperf. fern, denn nicht mit der anfänglichen Predigt Christi legt Gott sein Zeugnis ab, sondern mit der Verkündigung seiner Hörer. Hinzu kommt, daß bei einer solchen Trennung der hier genannten vier Ausdrücke in zwei Glieder auch die beiden letzten parallel dem ersten durch *τὲ . . . καὶ* zu verbinden gewesen wären. Aber die enge Verbindung von *τέρατα* und *σημεῖα* hat überhaupt nicht darin ihren Grund, daß diese beiden Ausdrücke als ein Glied den beiden anderen als einem zweiten Gliede entgegengesetzt werden sollten (Bengel: Gott hat sein Zeugnis mit dazu abgelegt et in terris ambulante Christo signis et prodigiis, et in coelum sublato variis virtutibus), sondern darin, daß durch eine Art Hendiadyoin beide Ausdrücke nur einen Begriff bezeichnen. *τέρατα* kommt im Neuen Testament stets nur in Verbindung mit *σημεῖα* vor (auch Apg. 2, 19 aus Joel 3, 3, wo beide in Parallele stehen). Es bezeichnet unerwartete Vorgänge, auf die man achtgiebt. Der moderne Begriff unseres Wortes „Wunder“ als einer wider die Naturgesetze geschehenden

Gottesthat, liegt weder in dem griechischen Worte, noch in seinem hebräischen Original מוֹפְתִים [1]). Die τέρατα als solche haben keine religiöse Bedeutung. Sie sind Mirakel, die die Aufmerksamkeit rege machen. Dies aber ist ihr gottgewollter Zweck. Denn sie sind zugleich σημεῖα (אוֹתוֹת). Dieser Ausdruck hebt lediglich die religiöse Bedeutung eines Ereignisses hervor (bezeichnend von Johannes fast ausschließlich angewandt). Jedes τέρας ist ein σημεῖον, aber nicht umgekehrt [2]). War nun auch die neutestamentliche Zeit besonders reich an solchen σημεῖά τε καὶ τέρατα, so sind die Worte doch auch für uns nicht tot. Wir müssen nur erst die naive Kindlichkeit und Herzenseinfalt wiedergewonnen haben, die allein zur Deutung solcher Zeichenschrift befähigt. Gott legt auch heute noch sein Zeugnis ab, wir müssen es nur verstehen: ein praktisch fruchtbarer Gedanke, den wir hier nur nicht weiter zu verfolgen haben.

Dazu kommen nun ferner mancherlei Machtwirkungen (ποικίλαις δυνάμεσιν). Zu verstehen sind darunter die Wirkungen Gottes im Menschen und durch den Menschen wieder auf seine Umgebung (vgl. Apg. 2, 22. 2 Kor. 12, 12). Eine wunderbare Macht war es, die sie selbst ergriffen, den einen so, den andern anders, und die mit Wunderkraft wieder auf die Hörer

1) Doch schon Ammon. in der Cat. ad Joh. 4, 48: τέρας ἐστὶ τὸ παρὰ φύσιν. Auch Etym. magn. p. 752, 21: τέρας λέγεται τὸ παρὰ φύσιν γινόμενον πρᾶγμα u. a. Jetzt noch Ebrard: „übernatürlich". Etymologisch aber läßt sich dieser Begriff nicht gewinnen, weder aus dem Griechischen, denn τέρας kommt wohl von τηρεῖν = was beachtet wird, resp. werden muß (vgl. Fritzsche zu Röm. 15, 19), noch aus dem Hebräischen, denn מוֹפְתִים stammt von אפת verdrehen, also Verdrehtes, dem Gewöhnlichen Entgegengesetztes. Eine Reflexion auf die Naturgesetze oder auf die bekannten Naturgesetze (Bleek) liegt nicht darin.

2) Welche Wunder und Zeichen der Verfasser im Auge gehabt habe, ist uns um so weniger bekannt, da wir mit Sicherheit nicht den Verfasser und die Adressaten des Briefes angeben können. Im Kreise der letzteren sind sie dem Zusammenhange nach geschehen. Einen „Hauptbeleg für die Geschichtlichkeit der Wunder und somit des übernatürlichen Charakters des Christentums überhaupt" darf man in unserer Stelle nicht suchen, denn vielleicht wissen wir von keinem einzigen der hier genannten σημεῖά τε καὶ τέρατα. Und jedenfalls sind die eigentlichen Wunder der evangelischen Geschichte hier nicht gemeint.

und die ganze Umgebung wirkte; dessen waren sich die Apostel wohl bewußt. Dies war ihnen und andern die Bestätigung ihrer Apostelwürde (1 Thess. 1, 5).

Der Verfasser des Hebräerbriefes denkt nach 6, 4 wohl namentlich an innere Kräfte, die (nach der Sündenvergebung, der δωρεὰ ἐπουράνιος) den Gläubigen neu geboren sein lassen. Da ist's die Kraft des Glaubens, die die Augen hell macht und die Lust zum Guten rege (6, 12), die Leben schafft (10, 38 f.), auch wenn sie in den irdischen Tod führt (13, 7); die Kraft der Geduld und Demut, die dem natürlichen Menschen so fern liegt, und doch so not thut zur Erlangung der Verheißung (10, 36; 12, 1); die Kraft der Liebe, die wieder Liebe schafft, auch da, wo dem natürlichen Menschen die Eifersucht rege wird (10, 24); die Kraft der Hoffnung, die uns voll Rühmens und Freude macht (3, 6; 6, 11), da sie uns hinaufführt zu Gott (7, 19).

Zeichen und Wunder werden wir der Analogie nach als von den Verkündigern der σωτηρία ausgehend zu denken haben. Die Machtwirkungen sind Kräfte Gottes, die auch zuerst in ihrem Herzen wirksam sind, dann aber in die Außenwelt dringen und von allen Gläubigen geschmeckt werden (6, 5). Ebenso mitten in der Gemeinde wirksam zeigt Gott sich durch Zuteilungen des heiligen Geistes. Machtwirkung und Geistesmitteilung sind auch 6, 4 mit einander verbunden; zugleich erhellt aus jener Stelle, daß der h. Geist allen Adressaten zuteil geworden ist. Wenn also hier hinzugefügt wird κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν, so kann damit nicht dies gemeint sein, daß er den einen den Geist mitgeteilt, anderen aber ihn vorenthalten habe. Geschenkt hat er ihn an alle, denen er durch Christi Sühnopfer gnädig geworden ist, denn es ist der Geist der Gnade (10, 29). Aber die Geistesgaben sind unter einander gar verschieden (vgl. 1 Kor. 12). Indessen wird man nicht wohl sagen können, es solle eben dies, daß die Geistesgaben unter einander verschieden sind, und wie sie dies sind, mit dem κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν begründet werden. Denn dann hätte es etwa heißen müssen: πν. ἁγ. μερισμοῖς κατὰ τὴν θέλησιν αὐτοῦ διαφόροις. Der Zusatz „nach seinem Willen“ ist deshalb nicht zu beschränken auf μερισμοῖς oder δι-

νάμεσιν καὶ ... μερισμοῖς (z. B. Bleek, Hofmann, Kurtz u. a.), sondern gehört zum Prädikat συνεπιμαρτυροῦντος mit allen seinen Modalitäten [1]). So sind es die klarsten und untrüglichsten Zeugnisse, die Gott selbst noch mit ablegt für die evangelische Verkündigung. Die Leser haben sie gesehen und innerlich erlebt und dadurch die zweifellose Bürgschaft, daß die ihnen verkündete Heilsbotschaft wirklich Christi, wirklich Gottes Wort ist. Ein Zweifel ist nicht möglich. Sie sind vor die Wahl gestellt, wollen sie das Wort annehmen, oder es verschmähen durch Unachtsamkeit? Wehe den letzteren: πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα τηλικαύτης ἀμελήσαντες σωτηρίας! —

Bisher noch nicht genügend beachtet ist die eigentümlich betonte Stellung von αὐτοῦ in κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν. Das gerade Personalpronomen zwischen Artikel und Substantiv gestellt hat eine doppelte Bedeutung. Entweder dient es dazu, um ein vorhergehendes Adjektiv zu betonen, z. B. ἐν τῷ καινῷ αὐτοῦ μνημείῳ Matth. 27, 60; vgl. Apg. 3, 21. 1 Petr. 1, 3; 5, 10, 2 Petr. 1, 9; 3, 16; oder, wo ein solches Adjektiv nicht vorangeht, wird durch die Zwischenstellung des Pronomen selbst hervorgehoben, also hier: „nach seinem Willen“ (vgl. Tit. 3, 5: οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς, ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς; ähnlich Jak. 1, 18).

Damit entsteht die Frage, ist der durch die Betonung des αὐτοῦ indizierte Gegensatz hier ausgedrückt, wie in der eben citierten Stelle (Tit. 3, 5) durch ἡμεῖς, oder ist er stillschweigend hinzuzudenken, wie Jak. 1, 18: πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστιν καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ

---

1) πνεύματος ἁγίου ist natürlich gen. obj., nicht subj., denn das handelnde Subjekt ist im Satze Gott. Auf diesen bezieht sich also auch αὐτοῦ. Das κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν steht grammatisch und logisch dem ποικίλαις parallel, gehört also allein zu μερισμοῖς, nicht auch zu δυνάμεσιν (Bleek) oder gar zu allen vier Substantiven (Abresch, Böhme). Das seltene θέλησις ist nach Pollux 5, 165 ἰδιωτικόν. Man beachte übrigens das emphatisch an den Schluß gestellte: nach seinem Willen. Gerade im Munde unseres Verfassers, der überall durch alle Vermittelung hindurch Gottes Thun sieht, ist es entsprechend (vgl. 6, 3).

πατρὸς τῶν φώτων. βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων, wo der Gegensatz nur durch den allgemeinen Gedanken der Verse 12—15 an die Hand gegeben wird. Aber zu ergänzen ist an unserer Stelle schwerlich ein gegensätzliches Glied. Ich wüßte wenigstens nicht, welches und woher. Eine bloß rhetorische Floskel kann das nachdrückliche *αὐτοῦ* doch auch nicht sein. Und so wird man genötigt, V. 5, der von den allermeisten Exegeten zum folgenden Abschnitt gezogen wird, mit V. 4 zu verbinden.

Denn so erhält das *αὐτοῦ* seinen klaren Gegensatz in *ἀγγέλοις*. Nicht Engeln, heißt es, hat Gott die künftige Welt unterworfen, sondern er selbst greift ein und legt selber durch Zeichen und Wunder, durch mannigfache Machtwirkungen und Verteilungen des h. Geistes Zeugnis mit ab für sein Evangelium.

Umgekehrt folgt freilich aus dieser Gegenüberstellung noch nicht, daß der Engelherrschaft entgegen nicht, wie man allgemein mit Recht annimmt, die Herrschaft des Sohnes, sondern Gottes selbst stehe. Zwar entspräche dies gut der sonstigen Anschauung des Briefes, in welchem das Reich, in dem der Stab der Gerechtigkeit waltet, *αὐτοῦ* [1]) (entgegen dem uns vorliegenden Texte der LXX: *σου*), d. h. Gottes Reich heißt wie bei den Synoptikern, oder Gottes Haus (3, 6 vgl. mit V. 2 u. 5 nach Num. 12, 7). Aber der Sohn hat in diesem Hause nicht eine Dienerstellung wie Moses, sondern seine Stellung als Sohn, als welcher er über dem Hause steht (3, 6). Gott hat ihn zu seiner Rechten gesetzt (1, 13) und ihm alles unter seine Füße gethan (2, 8). Und namentlich die letztere Stelle, unserem Verse räumlich und gedenklich so nahe stehend, muß begreiflicherweise Veranlassung geben, als Gegensatz zu *ἀγγέλοις* zu denken *υἱῷ*, wie 1, 4—14. Und wirklich wird man einen anderen Gegensatz vernünftigerweise nicht aufstellen können. Nur zeigt das betonte *αὐτοῦ*, daß es hier nicht nur darauf ankommt, hervorzuheben, daß der Sohn herrscht,

---

[1]) So ist zu lesen, wie bei vorurteilslosem und methodischem textkritischem Verfahren nicht zweifelhaft sein kann (vgl. meine Bemerkungen in meinen „Neutestamentlichen Studien“, Hildburghausen, Gadow & Sohn).

nicht Engel, sondern auf die Stellung, die Gott infolge dessen in der neuen Welt einnimmt. Indem Gott nämlich für die von Jesu Verkündigung ausgehende σωτηρία selbst eintritt, sie durch Zeichen und Wunder, durch mancherlei Machtwirkungen und Zuteilungen des h. Geistes bekräftigt und bezeugt, stellt er sich selbst in den Dienst der σωτηρία. Er sorgt durch sein persönliches Walten dafür, daß dieselbe Glauben, daß sie Anhänger findet. Eine solche quasi Dienerstellung kann Gott aber nicht seinen Engeln gegenüber einnehmen, die ja eben seine Diener sind (1, 7. 14). Wohl aber kann Gott hilfreich dem Werke seines Sohnes beistehen, der selber Gott ist (1, 8. 9) und Herr (1, 10), mit ihm wesenseins und wesensgleich als der Ausglanz seiner Herrlichkeit und das Gepräge seines Wesens (1, 3). Und daß er wirklich ihm so beistehen will, hat er ja selber bezeugt, da er spricht: „Setze dich zu meiner Rechten, bis daß ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße lege“ (1, 13). Eben darauf geht er jetzt mit seinem mannigfachen Mitzeugnis aus, daß er die Feinde des Sohnes zum Glauben bringe und so dem Sohne für seine Herrschaft gewinne. 1, 13 ist der Kommentar zu 2, 4. Also: sein Wille ist es, wie er Ps. 100, 1 vorausverkündet, daß er nun selber eintritt mit mannigfacher Bezeugung, durch die dem Sohne allmählich das All im Glauben unterworfen werden soll. Denn nicht Engeln hat er die künftige Welt unterworfen, sondern dem Sohne eben, dem er diese Dienstleistung versprochen hat.

Man könnte fragen, warum der Verfasser diesen Gedanken nicht in präciserer Form ausgedrückt hat, etwa so, daß er für V. 5 gesagt hätte: „wie er es dem Sohne vorher verheißen, ihm selber seine Feinde unterwerfen zu wollen“. Die Antwort giebt einerseits die Wahrnehmung, daß V. 5 im Ausdruck sich offenbar an das V. 8 citierte Psalmwort anlehnt, anderseits die Beobachtung, daß es zu den schriftstellerischen Feinheiten unseres Verfassers gehört, in den Gedanken, mit dem er einen Abschnitt abschließt, bereits den Keim des folgenden Hauptgedankens einzuhüllen [1]).

---

[1]) So erklärt sich das ὑπὲρ παντός (V. 9) nur als eine Anticipation des Grundgedankens der folgenden Ausführung, der Sohn ist Mensch geworden

Die genannte Beziehung des V. 5 mit seinem γάρ als Begründung des συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ . . . κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν, wie sie die betonte Zwischenstellung von αὐτοῦ an die Hand giebt, bietet also einen sich nach allen Richtungen bewährenden passenden Sinn. Und gleichzeitig hebt sie uns mit Leichtigkeit sowohl über die Schwierigkeiten hinweg, die sonst die Anknüpfung des γάρ bietet, wie namentlich über die Unmöglichkeit, V. 5 als Thema des folgenden Abschnittes V. 6—18 anzusehen [1]. Bei dieser Beziehung nun ergiebt sich aus V. 5 ein doppeltes. Erstlich ist das mannigfache Zeugnis Gottes nach der Stelle ein Beweis dafür, daß in der ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα nicht Engel herrschen, sondern der Sohn, dem der Vater diese Dienstleistung, wie verheißen, gewährt. Da nun Gott seine Zeugnisse bereits jetzt ablegt und zum Teil schon längere Zeit abgelegt hat, so ergiebt sich unzweideutig, daß die Welt, von der hier die Rede ist, nicht mehr (wenigstens nicht mehr ganz) eine zukünftige ist, wenn sie auch μέλλουσα heißt. Letztere Bezeichnung ist also offenbar nicht der korrekte Ausdruck des Zustandes dieser οἰκουμένη, er ist also nicht vom Verfasser frei nach dem Sachverhalt selbst gebildet. Und dann kann kein Zweifel sein, daß er nach Analogie und im Sinne von ὁ αἰὼν ὁ μέλλων steht. Somit liegt auch unserer Stelle die Anschauung von zweierlei Weltepochen mit der Erscheinung des Messias als gegenseitiger Grenze zugrunde, wie sie der Brief auch sonst zeigt. Und zugleich haben wir hier einen

---

und hat als Mensch den Tod erlitten zugunsten seiner Brüder. So ist das πιστὸς ἀρχιερεύς (V. 17) eine Vorandeutung des Abschnittes 3, 1 mit seinem Citat Num. 12, 7 u. s. f.

[1]) Wie einheitlich und durchsichtig sich der Abschnitt V. 6—18 abrundet, wenn man ihn nicht unter die Schablone von V. 5 pressen will, gedenke ich demnächst in meinen „Neutest. Studien“ Bd. I (Hildburghausen, F. W. Gadow & Sohn) auszuführen. Das γάρ mit Bleek auf den vorangehenden Relativsatz zu beziehen ist nur möglich, wenn man demselben fälschlich die Bedeutung unterlegt: die Rettung wird durch den Sohn vermittelt. An eine Anknüpfung an Kap. 1, speziell an 1, 4 (Peirce) kann natürlich gar nicht gedacht werden. Aber auch die einzig noch denkbare Beziehung auf den Hauptsatz (V. 3): πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα κτλ. (Hofmann, Kurtz, Weiß u. a.) ist keineswegs sehr natürlich.

deutlichen Fingerzeig dafür, wie der Verfasser sich beide Epochen abgegrenzt denkt. Denn das schon gegenwärtige Thun Gottes zeugt für das Eingetretensein der zukünftigen Welt. Der *αἰὼν μέλλων* ist nach dem Verfasser also schon da, eingetreten mit der ersten Erscheinung Christi, nicht erst mit der Parusie bevorstehend. Allerdings ist dies nach V. 8 sofort einzuschränken. Denn danach hat der Sohn seine Herrschaft freilich angetreten, mit der Himmelfahrt nämlich, wie 1, 3 f. zeigt, aber noch ist ihm nicht alles unterworfen. Danach ist die „künftige Weltepoche“ in Wirklichkeit noch nicht zur Erscheinung gekommen (vgl. 13, 14: „die künftige Stadt suchen wir“). Denn wäre sie es, so müßte der Sohn über alle herrschen. Anderseits aber sind die Christgläubigen der Realität derselben, ja ihrer Gegenwart gewiß, da sie selbst die Kräfte derselben geschmeckt haben (6, 5). So liegt die Sache denn offenbar so: die künftige Weltzeit ist mit des Sohnes Erscheinung angebrochen, des Sohnes Anhänger stehen schon in ihr, von ihr erquickt, während sie für die noch ungläubige Welt noch nicht vorhanden ist. Die Gegenwart ist gleichsam die Zeit des Morgenrotes, das die Bergesspitzen schon mit Strahlenfluten tränkt, während drunten im Thal noch alles mit Finsternis bedeckt liegt. Der Tag ist nicht mehr völlig zukünftig, denn er bricht schon an, aber er ist auch noch nicht für alle da; es ist noch nicht ganz Tag geworden. Wir haben dasselbe scheinbare Schwanken und Selbstwidersprechen zwischen V. 5 u. 8, wie wenn Paulus, der Gal. 4, 7 sagt: „Daher bist du nicht mehr Knecht, sondern Sohn“, der den Tag der Sohneseinsetzung bereits gekommen nennt (Gal. 4, 2), von einer noch zu erwartenden *ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ* redet (Röm. 8, 19), die in der — eben noch zukünftigen — völligen Sohnschaft besteht, ungehindert von der menschlichen Leiblichkeit mit ihrer Schwachheit (Röm. 8, 23).

Auf der anderen Seite zeigt der Ausdruck *οὐ γὰρ ἀγγέλοις* mit seinem zugrunde liegenden Gegensatze an unserer Stelle, daß nach der Meinung des Verfassers zwar nicht mehr die zukünftige, wohl aber die gegenwärtige Welt (*ὁ νῦν αἰών*) den Engeln unterworfen ist. Zwar hat man dies in Abrede stellen wollen und gesagt, dann müßte *τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν* betont voran-

stehen (so z. B. Hofmann, Kurtz). Daran ist aber nur so viel richtig, daß bei einer solchen Stellung („denn nicht die zukünftige Welt hat er den Engeln unterworfen" scil. sondern die gegenwärtige) diese Anschauung unumgänglich notwendig und die Voraussetzung für die Möglichkeit einer solchen Stellung wäre. Nur darf man nicht umgekehrt sagen, daß der Verfasser diese Wortstellung hätte anwenden müssen, wenn er jenen Gedanken gehabt hätte. Denn damit hätte er in Wirklichkeit etwas ganz anderes gesagt, als er hier sagen will. Darauf geht er hier natürlich nicht aus, zu behaupten, daß die gegenwärtige Welt den Engeln unterworfen ist; aber implicite liegt dies, wie Bleek und Riehm (S. 656) richtig gesehen haben, dem Satze V. 5 allerdings zugrunde. Bei unserer Fassung von V. 5 und seinem Zusammenhange mit V. 1—4 haben wir dafür den Beweis. Denn wenn das Selbsteingreifen Gottes damit motiviert wird, daß die künftige Welt nicht Engeln unterworfen ist, so giebt dies einen deutlichen Sinn nur unter der Voraussetzung, daß die bisherige Welt allerdings den Engeln unterthan gewesen ist. Wenn Hofmann dagegen noch geltend macht, es müßte dann mit Artikel τοῖς ἀγγέλοις heißen, so ist das eine Verkennung der lediglich generischen Bedeutung des artikellosen Plurals. V. 2 u. 9 beweisen das Gegenteil.

Es ist hier nicht der Ort, auf die Genesis der Vorstellung, daß Engel die erste Weltepoche regierten, näher einzugehen. Jedenfalls ist sie damit nicht verworfen, daß Kurtz sagt: „Die dafür angeführten anderweitigen Belegstellen (außer 1, 14) sind insofern nicht zutreffend, als nach Deut. 32, 8 LXX. Dan. 4, 14 und Sir. 17, 17 (14) bloß die heidnischen Völker, Reiche und Könige unter die Oberaufsicht und Leitung gewisser Engel (Engelfürsten) gestellt sind, das Volk Gottes dagegen davon eximiert und der eigenen unmittelbaren Oberleitung Gottes unterstellt ist; Dan. 10, 13. 20 aber von bösen, gottfeindlichen Engelfürsten handelt." Das ist freilich unbestreitbar, daß man anfänglich nur die Heiden unter die Botmäßigkeit von Engeln gestellt dachte (vgl. Deut. 32, 8f. LXX: „Gott stellte die Grenzen der Völker hin nach der Zahl der Engel Gottes. Und Gottes Anteil wurde sein Volk

Jakob." Ebenso Sir. 17, 17: „Jedem Volke bestellte er einen Vorsteher, und der Anteil des Herrn ist Israel"). Aber die — z. B. von Bleek S. 231 — doch auch „dafür angeführten anderweitigen Belegstellen" Dan. 12, 1 (*Μιχαήλ, ὁ ἄρχων ὁ μέγας ὁ ἑστηκὼς ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τοῦ λαοῦ σου*); 10, 21 (Michael unterstützt Daniel im Kampfe gegen den Engel der Perser), Tob. 12, 15 (wo es von den sieben Erzengeln heißt, daß sie „die Gebete der Heiligen darbringen und eingehen vor die Herrlichkeit des Herrn") — Stellen, die Kurtz merkwürdigerweise ganz mit Stillschweigen übergeht — beweisen, daß die hier vorausgesetzte Anschauung einer Herrschaft der Engel über die ganze alte Weltepoche durchaus nicht etwa nur unserem Verfasser eigentümlich ist, späterer rabbinischer Äußerungen nicht zu gedenken. Übrigens findet diese Meinung auch darin ihr Analogon und ihre Stütze, daß auf Engel gerade auch die höchste alttestamentliche Institution, das Gesetz, zurückgeführt wird (2, 21). Es bleibt dabei freilich bestehen, daß die Engel Gott gegenüber nur dienende Geister sind (1, 14), daß ihr Dienst nur im Interesse des Menschen geschieht. Doch aber haben sie den Menschen gegenüber eine Herrschaftsstellung. Sie sind gleichsam Schutzengel, deren Schutz, aber auch (und eben deshalb) deren Gebot die Menschen unterstellt sind.

Keine Schwierigkeit endlich macht das *περὶ ἧς λαλοῦμεν*, womit der Abschnitt schließt. Hofmanns Meinung, die Redenden seien alle Christusgläubigen, so daß der Sinn sei, „wenn Christen davon reden, wem Gott die Welt untergeben habe, so meinen sie nicht die Welt, wie sie jetzt ist, sondern die Welt der Verheißung" dürfte sprachlich nicht haltbar sein, da man ein *ἡμεῖς* (vgl. 3, 6; 10, 39) schwerlich entbehren könnte: von der wir (Christen) reden. Das *περὶ ἧς λαλοῦμεν* ist also nur eine Wendung wie unser deutsches: in Rede stehend. Die in Rede stehende „Welt der Zukunft", heißt es somit, ist keinen Engeln unterthan, sondern Christo. Selbstverständlich bezieht sich das *λαλοῦμεν* zunächst auf die vorausgehenden Verse. Denn das Heil, von dem der Verfasser in diesen geredet, gehört eben nicht mehr zu dieser Welt. Im Grunde aber redet der ganze Brief von dieser neuen Zeit, bald mahnend, bald tröstend, und frohlockend und dankend.

Und in diesem Sinne geben die Worte τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν περὶ ἧς λαλοῦμεν das Thema für den ganzen Brief an, wie schließlich für das ganze Neue Testament, die h. Schrift des Neuen Bundes, einer neuen Weltära.

2.

Geschichtliche Untersuchungen über die Ordnung des sonntäglichen Hauptgottesdienstes im Herzogtum Sachsen-Gotha

von

J. Heß,

Kaplan zu Oranienbaum in Anhalt, vorher Pfarrer zu Seebergen bei Gotha.

Noch fehlt es in der lutherischen Kirche an einem Werke, welches die Geschichte der Liturgie der einzelnen Landeskirchen umfaßt; die Kirchen- und Schulvisitationen haben wohl ihren Burkhardt gefunden, auf dem genannten Gebiete aber soll er noch kommen; die nachfolgenden Untersuchungen möchten ein Baustein für den kommenden Meister sein.

Arm ist gegenwärtig im Herzogtum S.-Gotha der sonntägliche Hauptgottesdienst im Vergleich mit dem der Anfangszeit unserer evangelischen Kirche; war auch nach mancher Agende die Gottesdienstordnung in den Dörfern einfacher als in den Städten, sie enthielt doch viel, was heute leider fehlt. Wie ist die Ordnung jetzt? Nach einem Eingangslied allgemeinen Inhaltes intoniert und kollektiert der Geistliche hinter dem Altar und verliest die Epistel oder das Evangelium; dann folgt das Hauptlied, die Predigt mit Kirchengebet, Fürbitte rc., Vaterunser und Votum; die Gemeinde singt einen Vers oder zwei, der Geistliche intoniert und kollektiert und singt den Segen, wieder hinter dem Altar; ein letzter

Vers schließt die ganze Feier. In dieser Ordnung fehlen also alle die Teile, welche in den alten Ordnungen die Gemeinde unabhängig von der Predigt erbauen sollen; nichts als eine Ruine ist zur Zeit vorhanden. Kein Kyrie, in dem die Seelen vor ihrem Gott sich demütigen, ertönt mehr; das Gloria in excelsis, dieser herrliche Ausdruck der gläubigen Erhebung, ist verstummt, verstummt wie das Confiteor; wo blieb das Halleluja, das nach Luthers formula missae „ein Gesang der Kirche ist, täglich zu brauchen und nimmermehr niederzulegen, gleichwie wir ohne Unterlaß sollen das Gedächtnis halten des Leidens Christi und seiner Überwindung?“ Wo blieb das Credo? Ja was ist heute übrig von den köstlichen Chorgesängen der früheren Zeit, diesen unvergleichlichen Produkten der christlichen Kunst? Wenig oder nichts, und welch großes Moment der Erbauung liegt doch hier vor uns!

Wie war es nun früher? Spärlich fließen die Quellen. Da und dort sind die einzelnen Nachrichten zusammenzusuchen gleich den Waldblumen, aus denen man im Herbst noch einen letzten Kranz sich windet. Wie Gotha einst bis zur Mühlberger Niederlage ein Teil eines größeren Staates war und erst nach und nach zu seiner jetzigen Gestaltung kam, so ist aus ferneren und näheren Quellen zu schöpfen, unter welchen letzteren die Akten des Herzoglichen Archivs zu Gotha mancherlei Ausbeute gaben.

Bei der Wichtigkeit der Messe als des Hauptgottesdienstes der uns feindlichen katholischen Kirche, und bei der Größe des Einflusses, welchen der Meßkanon auf Luther ausgeübt, ja bis in die Liturgieen und Gottesdienste unserer Tage hinein behauptet hat [1]), ist eine kurze Darstellung des vielberufenen und doch nur wenig gekannten Canon missae, und was mit ihm in Verbindung steht, wohl geboten.

Seit Gregor I. hatte sich die Ansicht ausgebildet und war zur herrschenden geworden, das heilige Abendmahl [2]) sei ein wirkliches Opfer und immer aufs neue darzubringen, um für die Opfernden

1) Hormuth, Entwurf einer Agende für die evangelisch-protestantische Kirche des Großherzogtums Baden, an vielen Stellen.

2) Hormuth a. a. O., S. 23.

Vergebung der Sünden zu empfangen. Darum hatte Gregor 591 aus der altchristlichen Liturgie, deren erste beglaubigte Anfänge die unter dem Namen des Apostels Jakobus [1]) auf uns gekommenen Verordnungen in den apostolischen Konstitutionen enthalten, ein prachtvolles Ritual, einen Meßkanon geschaffen, dem das Tridentinum vollen Beifall spendete [2]), ihn als unitatis signum, vinculum caritatis, concordiae symbolum für allgemein bindend erklärend. Hier werden die Lieblingsvorstellungen der katholischen Kirche von Priestertum und Priestermacht, Opfer und Anrufung der Heiligen, Fürbitte für die Toten recht hervorgehoben, der Priester wird zum Mittler zwischen Gott und Volk, das Ganze eine Mischung eines heidnischen, jüdischen und wenig evangelischen Geistes.

In wieviel Teile zerfällt die Messe? Anders ist die Einleitung von Theobald Schwab (Die heilige Messe, Insbruck 1633) [3]), anders bei Reischl (Chor- und Meßbuch der katholischen Kirche, München 1844) [4]), anders bei Steitz in Herzogs Real-Encyklopädie [5]), anders bei Wolff in den Grenzboten, wo er, was mir das Einfachste scheint, die Messe in zwei Hälften teilt: 1) vom Anfang bis zum Credo, 2) von Offertorium bis zum Schluß. Ich folge Wolff und berichte über die Abschnitte ausführlicher, die für die Ordnungen Luthers von Bedeutung gewesen sind. Die Formel Dominus vobiscum sei das Merkmal eines neuen Abschnittes.

Den Anfang der ganzen Messe bildet

a) das initium missae (in nomine patris etc., introibo ad altare dei [Ps. 43]), Gloria patri (Ps. 121, 2);

---

[1]) H. Alt, Der kirchliche Gottesdienst nach seinen verschiedenen Entwickelungsformen (Berlin 1851) II. Aufl. Hase, Polemik, III. Aufl., S. 434. Über das Meßopfer, die Zeremonieen und die priesterliche Kleidung dabei siehe auch Wilhelmi Nakateni (S. J.) Himmlisches Palmgärtlein (Köln 1753), XIX. Auflage, S. 387—392.

[2]) Hormuth a. a. O., S. 24.

[3]) Schwab bei Hormuth: 1) missa catechumenorum, 2) offertorium, 3) praefatio, 4) communio bis zum Ende.

[4]) Reischl: 1) offertorium, 2) consecratio, 3) communio.

[5]) Steitz: Introitus und Graduale, Offertorium und Canon missae, postcommunio.

b) confiteor nebst Absolution;
c) deprecatio in den Gebeten aufer a nobis und oramus.

Das nun folgende erste Dominus vobiscum führt uns zum ersten Abschnitt, zum Introitus, Kyrie und Gloria in excelsis.

Der Introitus ist eine für die verschiedenen kirchlichen Zeiten wechselnde Antiphonie, an welche sich Gloria patri anschließt.

Das Kyrie besteht aus der je dreimaligen Wiederholung von Kyrie, Christe, Kyrie eleïson, wie das Missale ausspricht.

Gloria in excelsis deo singt der Priester nach den vorgeschriebenen Noten, worauf der Chor antwortet: „et in terra pax hominibus bonae voluntatis; laudamus te etc."

Der zweite Abschnitt enthält die Kollekte, die Epistel, das Graduale und Alleluja, das Gebet um Reinigung des Herzens und der Lippen zur würdigen Verkündigung des Evangelii (dies Gebet fängt an: „munda cor meum").

Evangelium und Credo (Nicaenum) bilden den dritten Abschnitt. Laus tibi Christe folgt unmittelbar auf die Verlesung des Evangelii.

Hier endet der erste Teil der Messe nach Wolff; wir treten in den zweiten mit dem

Offertorium, ursprünglich so genannt, weil während desselben das Volk Wein und Brot als Geschenk für die Priester, oder als Gabe für die Armen darbrachte. Als später die Abendmahlsgäste spärlicher wurden und am Ende der Priester allein kommunicierte, bezog sich das Offertorium darauf, daß Hostie und Kelch für den sakramentalen Gebrauch durch ein Gebet vom Priester geweiht und Gott als Opfer dargebracht wurden; man vergesse dabei nicht [1]), daß dies geschieht, ehe sie durch die Konsekration mittelst Gebet und Sprechens der Einsetzungsworte Christi nach der katholischen Lehre in den Leib Christi verwandelt sind; deshalb sagt Luther [2]) im Sermon vom Neuen Testament, d. i. von der Messe 1520: „Darum mag und kann die Messe nicht heißen noch sein ein Opfer des Sakramentes halben, sondern der Speise und Gebete zusammen-

---

1) Köstlin, Martin Luther I, 361.
2) Jenaer Ausgabe I, 335.

getragen, darinnen Gott gedankt und sie gesegnet werden. Was bleibt nun in der Meß, davon sie mag ein Opfer heißen, sintemal soviele Worte in dem Amt von dem Opfer geschehen? Antwort, ich sage, daß nichts bleibet, denn stracks und kurzum wir müssen die Messe lassen bleiben ein Sakrament und Testament, welche nicht sind noch mögen ein Opfer sein, so wenig als die anderen Sakramente Taufe, Firmung, Buße, Ölung ꝛc. Wir verlören sonst das Evangelium, Christum, Trost und alle Gnade Gottes. Darum müssen wir die Messe bloß und lauter absondern von den Gebeten und Geberden, die dazu gethan sind von den heiligen Vätern und dieselben beide so weit von einander scheiden als Himmel und Erde, daß die Messe eigentlich nichts anderes bleibe, denn das Testament und Sakrament in den Worten Christi begriffen." Steitz [1]) urteilt an der angeführten Stelle: „Das ganze Offertorium ist nichts als ein ganz eitles, verwerfliches Spiel mit alten, für die heutige römische Kirche sinnlos gewordenen Formeln."

An das Offertorium schließt sich die Praefatio, das Vorwort zur eigentlichen Meßhandlung, verschieden je nach der festlichen Zeit; ich führe die Anfangsworte an, weil sie in manche Agende aufgenommen sind. Die Praefatio wird gemäß den Noten des Missale von Priester und Gemeinde also gesungen:

Sac. Per omnia saecula saeculorum.

Resp. Amen.

S. Dominus vobiscum.

R. Et cum spiritu tuo.

S. Sursum corda.

R. Habemus ad dominum.

S. Gratias agamus domino deo nostro.

R. Dignum et justum est.

S. Vere dignum et justum est, aequum et salutare nos tibi semper et ubique gratias agere etc. etc.

Daran schließt sich Sanctus, Hosanna, Benedictus, Hosanna in excelsis.

Jetzt beginnt der Canon missae, die unveränderliche Richt-

---

1) S. 402.

schnur, nach welcher das unblutige Opfer des Neuen Testamentes einheitlich und gleichförmig von der ganzen katholischen Kirche celebriert wird (zum rechten Verständnis ist zu empfehlen: Luther [1]), Von dem Greuel der Stillmesse so man Canon nennet [1524]).

1. Mit dem Gebet [2]) Te igitur clementissime pater weist der Priester auf die bereits geschehene Gemeindeoblation hin und bittet Gott, diese Gabe anzunehmen als Opfer für die Einheit der römischen Kirche, für Papst, Bischof und sämtliche Bekenner des katholischen Glaubens. Dann folgt

2. Das Gedächtnis der Lebenden in der streitenden Kirche.

3. Die Gemeinschaft der triumphierenden Kirche (Beziehung auf die Fürbitte und das Verdienst der Maria, der Apostel und der Heiligen, von denen zwölf namhaft gemacht werden); hierauf

4. die Bitte, Gott möge das Opfer gnädig annehmen, und

5. Konsekration, beginnend mit den Worten: „hanc igitur oblationem servitutis nostrae“.

6. Die Einsetzungsworte Christi, vermehrt durch erbauliche Zusätze, anfangend: „qui pridie quam pateretur“ etc. Mit den Schlußworten: „hoc est corpus meum“ erfolgt sofort nach vollzogener Transsubstantiation Elevatio und Adoratio der Hostie.

7. Durch die Worte: „Simili modo postquam coenatum est“ etc. und die Formel: „hic est enim calix sanguinis mei“ etc. erfolgt derselbe Vorgang mit dem Kelch, und nun bittet

8. der Priester, mit vollständiger Ignorierung der Konsekration, Gott möge das Opfer gnädig annehmen.

9. Das Gedächtnis der Abgestorbenen und

10. die Bitte um Aufnahme in die Gemeinschaft der Heiligen. Dies der Schluß der Stillmesse, denn vom Anfang des Canon bis hierher spricht der Priester alles leise. Nach den Noten des Missale singt er nun das Pater noster, dessen letzte Bitte sich zum besonderen Gebete erweitert; der Priester spricht es mit der Patene in der Hand. Nun legt er sie nieder, bricht die Hostie in zwei Teile, legt das eine Stück in den Kelch mit den Worten:

---

1) Jenaer Ausgabe II, 503 b.

2) Reischl a. a. O., S. 85 ff.

„Haec commixtio et consecratio corporis et sanguinis domini nostri Jesu Christi fiat accipientibus nobis in vitam aeternam. Amen.“ Mit dem Agnus dei des Chores schließt alsdann die musikalische Messe.

Jetzt kommt die Vorbereitung auf die Communio. Nach der Bitte um Frieden und Einheit (Domine Jesu Christe qui dixisti apostolis suis etc.) genießt der Priester, nachdem er mit seiner linken Wange die des Diakon berührt (das sogen. Pacem dare, ein Überrest des alten Friedenskusses) und die Gebete „Domine Jesu Christe, fili dei vivi“ etc. und „Perceptio corporis tui“ gebetet hat, das heilige Mahl; zuerst die Hostie unter den Sprüchen: „Panem coelestem accipiam“ und: „Domine, non sum dignus“ und der Spendeformel: „Corpus domini nostri Jesu Christi custodiat animam meam in vitam aeternam, Amen.“ Hierauf den Kelch nach dem Spruch: „Quid retribuam domino nostro“ und unter der Spendeformel: „Sanguis domini nostri Jesu Christi custodiat“ etc., woran sich die Kommunion der etwa danach Verlangenden schließt. Es folgt die Purifikation des Kelches unter dem Gebet: „Quod ore sumpsimus“ etc. und die Ablution mit den Worten: „Corpus tuum, domine, quod sumpsi, et sanguis quem potavi“ etc. etc.

Der vorletzte sehr kurze Abschnitt enthält die Postcommunio: eine Bitte, daß der Genuß des Sakramentes für die Gemeinde ein gesegneter sei, worauf nach dem siebenten Dominus vobiscum das „Ite, missa est!“ ertönt. Nach einer nochmaligen Hinweisung auf das Opfer und dem ersten Dominus vobiscum verliest der Priester Joh. 1, 1—14 und mit dem Deo gratias des Ministranten endet die Messe.

So, oder doch ähnlich — denn das Tridentinum und später Pius V. haben erst manches, wie es heute besteht, festgestellt [1]) — fand Luther die Messe vor, und so hat er sie in den Hauptzügen oft fromm gläubig gefeiert. Sie war [2]) aber auch mit [3]) eins der

[1]) Hase a. a. O., S. 436.

[2]) Hase a. a. O., S. 435.

[3]) Cyprian zu W. E. Tentzel, Historischer Bericht vom Anfang und ersten Fortgang der Reformation, S. 157.

Mittel, deren Gott sich bediente, ihn zur Erkenntnis der römischen Irrlehren zu bringen; die Reise nach Rom war auch hier bedeutungsvoll. Aber erst nach und nach brach er mit dem Alten, denn nicht um müssige Streitigkeiten handelte es sich bei ihm, sondern um das, was besteht vor einem gläubigen, durch das Evangelium geläuterten Herzen, und viele innere Kämpfe und viele äußere Anfechtungen waren nötig, um ihn zu dem zu machen, als der er durch Gottes Gnade vor uns steht, zu dem großen Reformator, der um der ewigen Wahrheit willen sich nicht scheut, gegen eine Welt in die Schranken zu treten.

Schritt für Schritt geht es vorwärts. In den Schriften aus dem Jahre 1519 schweigt er von der Messe; er verfaßt wohl einen „Sermon vom hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften“ [1]), hat aber in demselben vom Meßopfer, „vor dem er einst in frommen Schauern erbebt war“, nichts mehr zu lehren.

Im „Sermon von guten Werken“ (Februar 1520) [2]) deutet er seine reformatorische Ansicht von der Messe bereits an: „Die Hauptsache in der Messe sind Christi Einsetzungsworte und darauf ist mit rechtem Glauben zu hören“; „aber“, ruft er aus, „wie viel sind jetzt Messen in der Welt? Wie wenig aber, die sie mit solchem Glauben und Brauch hören? Dadurch Gott gar schwerlich erzürnet wird . . . darum wir auch weder danken noch lieben noch loben, bleiben dürr und hart dabei, lassen's bei unserm Gebetlein bleiben — davon ein andermal mehr!“ [3])

In seiner berühmten Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“ [4]) weist er auf nötige Änderungen hin, im „Sermon vom Neuen Testament, d. i. von der heiligen Messe“, den er am 3. August 1520 an Staupitz schickte [5]), tritt er mit seiner neuen Ansicht, die doch nur auf das

---

1) Köstlin a. a. O. I, 302.
2) Köstlin a. a. O. I, 307.
3) Jenaer Ausg. I, 237.
4) Köstlin a. a. O. I, 351. Jenaer Ausg. I, 307 b.
5) Köstlin a. a. O., S. 359.

alte Evangelium sich gründete, vor die Welt. Jetzt war das andere Mal da, von dem er im Sermon von den guten Werken geredet. Hier spricht ein anderer Luther als jener, welcher einst gezittert, daß er als Priester etwas bei der Darbringung des Meßopfers versehe, — der reiche, glänzende Apparat, mit dem die römische Kirche ihren Meßgottesdienst feiert, war ihm nicht mehr echtes Gold, sondern nur verderblicher Flitter, den abzureißen Pflicht des Christen sei [1]). Jetzt mahnt er die Leser „alles fahren zu lassen, was die Augen und alle Sinne in diesem Handel mögen zeigen und antragen, . . . es sei Kleid, Klang, Gesang, Zierd, Gebet, tragen, heben, legen oder was da geschehen mag in der Messe, bis daß wir zuvor die Worte Christi fassen und bedenken, damit er die Messe eingesetzt und uns zu verbringen befohlen hat, denn darin liegt die Messe ganz mit allem ihrem Wesen, Werk, Nutz und Frucht, ohn welchen nichts von der Messe empfangen wird, das sind aber die Worte: Nehmet hin und esset, das ist mein Leichnam, der für euch gegeben wird, das ist der Kelch des neuen und ewigen Testamentes in meinem Blute, das für euch und für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden. . . . Was wird uns darin beschieden von Christo? [2]) Fürwahr ein großer, ewiger, unaussprechlicher Schatz, nämlich Vergebung aller Sünde, wie die Worte klar lauten, das Siegel oder Zeichen ist sein wahrhaftig Fleisch und Blut unter dem Brot und Wein. . . Dazu kommt [3]) die Pflicht, Gedächtnis oder Begegnis, die wir Christen halten sollen, das ist, daß wir solche seine Liebe und Gnade predigen, hören und betrachten sollen, dadurch uns reizen und erhalten zur Liebe und Hoffnung gegen ihn, wie St. Paulus dasselbe ausgelegt 1 Kor. 11: als oft ihr esset dieses Brot und trinket diesen Kelch, sollt ihr verkündigen das Sterben Christi."

Hier schneidet Luther bestimmt, offen und klar das ab [4]), was die Kirche zur Hauptsache in der Messe gemacht hatte, und sucht doch

---

1) Jenaer Ausg. I, 330 b.
2) S. 331 b.
3) S. 332.
4) Köstlin a. a. O. I, 361.

dabei von den religiösen Ideen und gottesdienstlichen Akten, die an die Messe sich anschlossen, durch evangelische Deutung zu halten, was irgend noch für ein evangelisches Herz [1]) und Gewissen haltbar war. Er sagt [2]): „Wir opfern nicht Christum, sondern Christus opfert uns, und nach der Weise ist es leidlich, ja nützlich, daß wir die Messe ein Opfer heißen, nicht um ihretwillen, sondern daß wir uns mit Christo opfern, d. i. daß wir uns auf Christum legen mit einem festen Glauben seines Testamentes . . . und nicht zweifeln, er sei unser Pfarrherr oder Pfaff im Himmel vor Gottes Angesicht.“

Außerdem wird bereits hier die Forderung des Gebrauches der deutschen Sprache bei Verwaltung der Sakramente laut, welche Forderung der Reichsstände auf dem Reichstag zu Speyer 1526 [3]) zur ihrigen machten, und betont wird die größte Sache: die Verkündigung des göttlichen Wortes im Gottesdienst.

In schwerster Waffenrüstung trat dann Luther in der Schrift „Vom babylonischen Gefängnis“ auf (Ende August 1520). Hier, wo er die Siebenzahl der Sakramente leugnet [4]), warnt er vor den vielen Zeremonieen der Messe, es sei Gefahr, daß einem unter dem äußeren Gepräng [5]) das einfache Wesen der Messe verloren gehe; je mehr eine Messe der ersten gleiche, welche Christus in seinem Abendmahl gehalten, desto christlicher sei sie — doch findet sich selbst hier noch nichts davon, daß auf ein sofortiges gewaltsames äußeres Abthun der bedenklichen und gefährlichen Formen zu dringen sei. Doch blieb dies nicht aus. Während Luther auf der Wartburg geborgen war, hatten die Fluten der durch Carlstadt und Zwilling in Wittenberg [6]) entstandenen Bewegung das Fundament der Messe unterwühlt, und Luther schrieb, als seine Wittenberger Klosterbrüder die Messe abschafften, „vom Mißbrauch [7]) der

1) S. 362.

2) Jenaer Ausg. I, 336.

3) Cyprian, Nützliche Urkunden II, 382. 384.

4) Köstlin a. a. O. I, 367.

5) S. 370.

6) S. 504 u. 505.

7) Steht in der Jenaer Ausg. II, 9 unter den Schriften des Jahres 1522, nach Köstlin I, 508 aber herausgeg. am 1. Novbr. 1521.

Messen und ihre Abschaffung", veranlaßt durch die ernste Besorgnis ob ihr äußerer Schritt auch in ihrer Erkenntnis und ihrem Gewissen sicheren Grund habe, und am 6. März 1522 von der Wartburg nach Wittenberg zurückgekehrt, zeigte er bald, daß er nicht bloß einreißen, sondern auch aufbauen könne. Vieles wurde von der alten Weise des Gottesdienstes zur möglichsten Schonung der Schwachen beibehalten; noch sang man lateinische Gesänge, aber die aufs Meßopfer bezüglichen Worte wurden weggelassen, und 1523 fixierte Luther durch den Druck die von ihm in der Wittenberger Stadtkirche eingeführte Änderung: es ist die um Pfingsten erschienene kurze Schrift [1]: „Von Ordenung Gottesdiensts in der Gemeine", der im Herbste die Formula missae folgte.

Beide Schriften sind ein schönes Zeugnis von der Weisheit Luthers, die Bestehendes teils schonte, teils nach und nach umbildete. Er fängt an zu sichten und zu scheiden: was mit Gottes Wort bestand, blieb; dabei wird nicht vergessen, daß die Gewohnheit eine große Gewalt über den Menschen ausübt. Die Gestalt des Gottesdienstes ist nach der Formula missae [2], die gleichsam die spezielle Ausführung dessen ist, was die Ordnung angedeutet, folgende [3]:

„1. Introitus (obwohl die Psalmen uns dafür lieber wären, aus welchen sie genommen sind).

2. Kyrie eleison, wie man's bisher gebraucht hat in mancherlei Melodie, und Gloria in excelsis, doch soll es stehen in der Macht des Bischofes oder Pfarrherrn, wie oft er den Gesang wolle ausgelassen haben.

3. Collecta, Epistel (lateinisch).

---

[1]) Jen. Ausg. II, 257 b. Köstlin a. a. O. I, 561.

[2]) Formula missae et communionis pro ecclesia Vvittembergensi Martini Luther, Wittembergae 1523. Richter, Kirchenord. I, 2.

[3]) Deutsch: D. M. Luthers Weise christliche Messe zu halten und zum Tische Gottes zu gehen. Aus dem Lateinischen übersetzt durch Paulum Speratum (Leipz. Ausg. XXII, 232). In der Jen. Ausg. ohne des Speratus Vorrede (Tl. III, S. 269): „Eine Weise christlich Meß zu halten und zum Tisch Gottes zu gehen" D. M. L. Anno 1526.

4. Graduale [1]) etwa mit zwei Versen, Alleluja (aber die langen Gradual, so man in den Fasten singt u. dgl., so mehr denn zwei Verse haben, mag wer da will daheim in seinem Hause singen, in den Kirchen wollen wir nicht, daß der Gläubigen Geist durch Überdruß gedämpfet werde. Hier stehen die Worte Luthers über das Alleluja, welche ich oben angeführt).

5. Sequenz fällt weg.

6. Evangelium (Licht brennen und räuchern soll jedermann frei sein).

Zum 7. gefällt es uns nicht übel, daß man das Symbolum Nicaenum singe, wie je und je gewöhnlich gewesen, doch daß es auch nach Gefallen des Pfarrherrn gehalten werde.

Deutsche Predigt.

8. Offertorium fällt weg. Unter dem Patrem soll man zurichten und herfürtragen Brot und Wein.

Praefatio. Man soll singen:

Dominus vobiscum.
Et cum spiritu tuo.
Sursum corda.
Habeamus ad dominum.
Gratias agamus domino deo nostro.
Dignum et justum est.

Vere dignum et justum, aequum et salutare nos tibi semper et ubique gratias agere, domine sancte pater omnipotens, aeterne deus, per Christum dominum nostrum.

Darnach die Einsetzungsworte lateinisch (qui pridie quam pateretur); ‚gern wollte ich, daß diese Worte Christi über eine kleine Weile nach der Präfation im selben Ton gesungen würden, darin man sonst das Pater noster im Canon pflegt zu singen . . . wiewohl es allen frommen Herzen frei stehen soll, diese Worte heimlich oder laut zu lesen.‘

Nach Konsekration singt der Chor das Sanctus, und unter dem Benedictus soll Brot und Wein nach altem Brauch aufgehoben werden um der Schwachen willen.

---

[1]) Über die einzelnen Teile des Gottesdienstes siehe Kliefoth, Ursprüngliche Gottesdienstordnung, S. 130ff.

Das Pater noster gelesen oder gesungen, das Gebet libera nos domine wird ausgelassen, die Hostie wird nicht gebrochen. Gleich nach dem Pater noster soll gelesen werden Pax domini, denn diese Worte sind eine öffentliche Absolution von Sünden aller derer, die zum Sakrament gehen; bei diesen Worten soll sich der Priester mit dem Angesicht dem Volke zukehren, dann reicht er das Sakrament beiden, ihm selbst und dem Volk, während man singt Agnus dei. Es ist dem Priester erlaubt vor der Communio das Gebet Domine Jesu Christe, fili dei vivi, qui ex voluntate patris etc. zu sprechen, nur mit der Veränderung von me in nos, meis in nostris, ebenso ist das Gebet Corpus domini Jesu Christi custodiat erlaubt. Die Worte der Communio: Panem coelestem können gesungen werden; anstatt der letzten Kollekte, weil sie vom Opfer handelt, lese man im selben Ton Quod ore sumpsimus domine, auch kann man das Gebet Corpus tuum, domine, quod sumpsimus lesen bis zu den Worten: Quid vivis et regnas in saecula saeculorum. Dann soll der Priester singen Dominus vobiscum, und statt des Ite, missa est singe man Benedicamus domino mit Hinzufügung des Alleluja. Dann der Segen Num. 6, 24 oder Ps. 67, 8."

Vergleichen wir diese Ordnung des Gottesdienstes mit der Ordnung der Messe, so wird uns, obwohl das Alte noch großen Einfluß auf Luther ausübte, doch ein Fortschritt zur evangelischen Einfachheit sichtbar, derselbe tritt noch mehr zutage in der Ordnung des Gottesdienstes, welche Luther unter dem Namen „Deutsche Messe und Ordnung Gottesdienstes" [1]) im Anfang des Jahres 1526 erscheinen ließ. Allein auch in ihr ist der Meßkanon noch von Bedeutung. Hier finden wir bereits eine Änderung, hinsichtlich der Stellung des Altars vorgeschlagen: „Aber in der rechten Messe unter eitel Christen müßte der Altar nicht so bleiben, und der Priester sich immer zum Volke kehren, wie ohne Zweifel Christus im Abendmahl gethan hat." Der Gottesdienst selbst wird also angeordnet:

1) Jen. Ausg. III, 277 ff. Leipz. Ausg. XXII, 241. Seckendorf, Cmtr. hist. et Apol. de Lutheranismo, übers. von Frick, S. 797. Jacoby, Lit. der Ref. I, 275. Köstlin a. a. O. II, 15.

„1. Zum Anfang singen wir ein geistlich Lied oder einen deutschen Psalmen im Primo Tono.

2. Das Kyrie dreimal, nicht neunmal, nämlich Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison.

3. Kollekte zu lesen mit dem Angesicht zum Altar gewendet.

4. Danach die Epistel, mit dem Angesicht zum Volk.

5. Ein deutsches Lied: ‚Nun bitten wir den heiligen Geist‘ oder sonst eins, und das mit dem ganzen Chor.

6. Das Evangelium, mit dem Angesicht nach dem Volk zu lesen.

7. ‚Wir glauben all an einen Gott‘ singt die ganze Kirche deutsch.

8. Die Predigt.

9. Paraphrasis des Vaterunser und Vermahnung an die Kommunikanten. Luther läßt frei, dies auf der Kanzel oder vor dem Altar zu lesen, doch dringt er (‚es ist ja um das Volk zu lehren und zu führen zu thun‘) auf gleichen Wortlaut der Paraphrase (‚darum ist's not, daß man die Freiheit hier breche und einerlei Weise führe‘).

10. Amt und Dermunge. (D. bedeutet Consecratio, kommt her von terminare [vgl. Köstlin a. a. O. II, Anm. S. 613 zu S. 20, 2]; Frick hat bei Seckendorf: Amt und Dermunge, so nennt er nach altem Brauch die Segnung Brot und Weins.) Die Einsetzungsworte deutsch, auch soll flugs auf die Konsekration des Brotes das Sakrament gereicht und gegeben werden, ehe man den Kelch segnet. Derweilen singe man das deutsche Sanctus [1]) oder: ‚Gott sei gelobt‘, oder Johann Hussens Lied: ‚Jesus Christus, unser Heiland‘. Dann Konsekration des Kelches, man singe während der Spendung was übrig ist von den genannten Liedern, oder das deutsche Agnus dei. Das Aufheben, die Elevatio, bleibt. Dann Kollekte mit dem Segen.“

Diese ersten Ordnungen des evangelischen Gottesdienstes haben auf alle lutherischen Kirchenordnungen Einfluß ausgeübt, vorzugsweise bilden sie den Grund mit für die Agende des Herzogs

---

[1]) Luther giebt das deutsche Sanctus ausführlich an.

Heinrich von Sachsen, von der bald ausführlich zu reden sein wird, da mit ihr die einst in Gotha gültige Agende des Kurfürsten August und die jetzt noch zum Teil bestehende Casimiriana in engem Zusammenhang sich befinden.

Fragen wir jetzt, ob Luthers erste Ordnungen auch für Gotha Geltung gehabt haben, so müssen wir dies hinsichtlich der deutschen Messe von 1526 bejahen, hinsichtlich der Ordnung von 1523 aber verneinen, denn dieselbe galt nur für einen kleinen Kreis. Des Kurfürsten Friedrich des Weisen ängstliche Vorsicht brachte diese Beschränkung mit sich. Auf seine ausdrückliche Anordnung drang sie nicht einmal in Wittenberg vollkommen durch, in der Schloßkirche blieb die alte Weise, nur in Luthers Pfarrkirche und etwa noch hier und dort wurde sie Norm. Daß die Verfügung des Kurfürsten nicht des Gewissens, sondern nur des Kaisers wegen erlassen wurde, erhellt daraus, daß Friedrich zu Ostern 1525 [1]) zur großen Freude Spalatins zugab, daß vor ihm in seiner Residenz Lochau deutscher Meßgottesdienst gehalten wurde.

Nicht lange darauf brach für den frommen Fürsten das himmlische Ostern an: am 5. Mai 1525 starb er auf demselben Schlosse zu Lochau, und seinem Nachfolger und Bruder Johann dem Beständigen war es vorbehalten, der neuen Ordnung allenthalben neue Bahnen zu öffnen [2]). Einer seiner ersten öffentlichen Handlungen [3]) war die Einführung des ersten evangelischen Predigers M. Georg Rorarius zu Wittenberg, an dem zum erstenmale eine evangelische Ordination vollzogen wurde [4]); daran schloß sich am Donnerstag nach Mariä Himmelfahrt, also Mitte August, die Zusammenberufung der Geistlichen von Gotha nach Weimar [5]), wo sie vormittags in der Schloß- und Stadtkirche und nachmittags in Gegenwart des Hofes durch den Ritter und fürstlichen Rat Friedrich

---

1) Köstlin a. a. O. I, 639.

2) Seckendorf a. a. O., S. 704; bei Ersch u. Gruber der Art. über Johann: XXI, 225.

3) Beck, Gesch. des gothaischen Landes I, 235.

4) Köstlin a. a. O. II, 23.

5) Rudolphi, Gotha Diplomatica I, 149. Hochgesang, Der kirchliche Zustand in Gotha zur Zeit der Reformation, S. 51.

v. Thun ermahnt wurden, das Evangelium rein und lauter zu predigen, und die demnächst erscheinende Reformationsordnung des Kurfürsten zu befolgen; zugleich wurde jetzt schon verboten, weiter Messe zu lesen [1]). Hinsichtlich des Gottesdienstes wurde den Räten des Kurfürsten am 10. Oktober ein von dem Propst der Stiftskirche Jonas, dem Stadtpfarrer und Professor Bugenhagen mit Luthers Beirat verfaßter Entwurf übergeben; sie stimmten demselben bei und meldeten es dem Fürsten mit dem Zusatz: „Die Zeremonieen werden fürderlich durch den Druck ausgehen zur Besserung der Gemeinde“ [2]). Dies bezog sich auf den evangelischen Wittenberger Gottesdienst überhaupt. Um die lateinischen Gesänge der Geistlichen und des Chores durch deutsche zu ersetzen, was sehr schwer war, wie wir aus Jacoby I, 291 sehen, der die schwere Geburt des deutschen Kirchenliedes ausführlich schildert, hatte Luther mit Hilfe von Konrad Rupf und besonders Johann Walter eine neue Ordnung entworfen [3]), dieselbe dem Kurfürsten vorgelegt und mit ihr am 29. Oktober, dem XX. Sonntag nach Trinitatis, in der Pfarrkirche die Probe gemacht; es ist dies seine „deutsche Messe“ von 1526 [4]). Wenn Joh. Sebast. Müller in seinen „Annalen des Chur- und Fürstlichen Hauses Sachsen“, S. 80 berichtet, daß am 25. Dezbr. 1525 zu Wittenberg die erste deutsche Messe und das h. Abendmahl nach Christi Ordnung in deutscher Sprache gehalten worden sei [5]), so bezieht sich dies wohl auf die Schloßkirche, in der bisher die alten Gebräuche fortgedauert hatten. Am 24. Juni 1526 wurde zu Torgau [6]) die in Weimar angekündigte neue Ordnung publiziert, es war Luthers deutsche Messe von 1526 und in den Landen des Kurfürsten Johann eingeführt; die Schriftsassen erhielten Befehl, die deutsche Messe und

---

1) Cyprian (Cyprian), Nützliche Urkunden II, 375. Hochgesang a. a. O., S. 53.

2) Köstlin a. a. O. II, 14.

3) Köstlin a. a. O. II, 14. König, Litteraturgesch., S. 430.

4) Köstlin a. a. O., S. 15.

5) Vgl. Köstlin I, 564 u. 639.

6) Seckendorf a. a. O. (deutsch von Frick), S. 793. Planck, Gesch. der Entstehung des protest. Lehrbegriffes, Bd. II, Buch 6, S. 351, Anm. 13.

Ordnung des Gottesdienstes ihren Pfarrern vorzuhalten und in acht zu nehmen. Aufgabe der ersten Kirchenvisitation von 1527 bis 1529 war es mit, die neue Ordnung allenthalben einzuführen [1]. (Die schwer lesbaren Akten, in welchen Myconius über die Visitation in der Pflege Tenneberg berichtet, geben aber die Ordnung des Gottesdienstes keinen Aufschluß.) Die bei Gelegenheit dieser Kirchenvisitation, über welche Burkhardt [2]) ausführliche Mitteilungen macht, gegebene „Instruktion und Befehl, darauf die Visitatores abgefertigt sein“ 1527 [3]) enthält gleichsam als Ausführung zum Torgauer Befehl von 1526 eine Bestimmung über die zu bewirkende Gleichheit im Ritus. Als dann die Instruktion sich als unzureichend erwiesen hatte und die Visitation auf kurze Zeit deshalb unterbrochen worden war, schrieb Spalatin seine „Artikel, so durch die Räte zur Visitation verordnet und andere untertäniglich bedacht“. Die Frage 13 über die Einrichtung einer gleichförmigen Messe zeigt uns wieder, wie schwer es hielt, die alte Messe zu beseitigen und die neue Ordnung einzuführen. Von dem berühmten Visitationsbuch Melanthons „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren im Kurfürstentum zu Sachsen“, welches aus der Instruktion und den Artikeln entstand und am 22. März 1528 mit Luthers Vorrede gedruckt wurde, sagt Planck [4]): „Man kann es als die erste symbolische Schrift unserer Kirche im engsten Verstand ansehen, durch sie ward auf die Gleichförmigkeit hingewirkt, die nötig war, sollte das Hauptwerk standhaft bleiben.“

Kurfürst Johann, welcher so viel für die Befestigung der Reformation in seinen Landen gethan, sollte sich seines Werkes nicht lange freuen, denn er starb schon am 16. August 1532, aber ganz anders stand bei seinem Tod das Werk Luthers da, als beim Tod seines Bruders. Damals nirgends feste Ordnung, jetzt fast überall die Fundamente dazu gelegt; fast in allen seinen Landen

---

1) Salig, Augsb. Konf. I, 120., der Segen der I. Kirchenvisitation. Rudolphi, Goth. Diplom. I, 150. Hase, Kirchengesch., S. 393.

2) Gesch. der sächs. Kirchen- und Schulvisitationen, Leipzig 1879.

3) Richter a. a. O. I, 77.

4) a. a. O., Bd. II, Buch 6, S. 349.

ist die katholische Messe verstummt; großen Segen hatte die Visitation von 1527—1529 gebracht!

Was noch zu thun war, ward 1533 unternommen, als Johann Friedrich [1]) die zweite Kirchenvisitation anordnete, welche am 3. März 1533 begann. Aus den Akten im Archiv zu Gotha (Loc. 19 Generalvisit. Prot.) geht hervor, daß die Visitatoren ihr Hauptaugenmerk auf das Einkommen der Geistlichen zu richten hatten: „die fast allerälteste Bewiddung der Pfarrer im Gothaischen" sagen die Akten. Auch hier gab es eine Instruktion [2]): „Artikel und Ordnung von den Visitatoren aus Befehl des Kurfürsten zu Sachsen ꝛc. unseres Gnädigsten Herrn, danach sich Haupt- und Amtleute, Schosser, die von der Ritterschaft, Pfarrer, Räte der Städte, Flecken und Bauernschaft richten und halten sollen, unverbrechlich geordnet und gegeben 1533." Sie ist deshalb für uns bedeutungsvoll, weil sie liturgische Vorschriften enthält, „wie man die christliche Messe halten soll" [3]). Zuerst wird wiederholt, was bereits früher festgesetzt war: ohne Kommunikanten soll keine Messe gehalten werden.

„In Städten und Flecken, da Knabenschulen und Leute sind, die Lateinisch verstehen, mag man an hohen Festen lateinische, sonst deutsche Messe halten, auf den Dörfern aber durchaus deutsch.

1. Introitus,
2. Gloria in excelsis,
3. Der Chor: et in terra,
4. Kollekte,
5. Epistel,
6. ein geistliches Lied,
7. Evangelium,
8. folgend das Gesang ‚Wir glauben',
9. Predigt,
10. Nach derselben auf der Kanzel die offene Schuld, kurz und rein samt der Absolution und Fürbitte für alle Stände und Not,

1) Köstlin a. a. O. II, 277. Burkhardt a. a. O., S. 125.

2) Richter a. a. O. I, 226. Seckendorf (1352); zur Vorgeschichte vgl. Burkhardt a. a. O., S. 120ff.

3) Richter a. a. O. I, 229.

und sonderlich die vor Händen und Augen, und Vaterunser und Vermahnung zum hochwürdigen Sakrament, um den Fried,

11. Da pacem domine [1]) und die Kollekte auf deutsch,

12. Vaterunser, den Kanon läßt man gar aus,

13. Einsetzungsworte,

14. Austeilung unter beider Gestalt,

15. Unter der Berichtigung singt man das Sanctus deutsch, item: Gott sei gelobet, item, so sich's verziehet, das agnus dei,

16. Kollekte zur Danksagung,

17. spricht man den Segen aus dem Buche Numeri über das Volk.

Zu merken: wo man gleich an hohen Festen die Messe lateinisch hält, so liest man doch die Epistel, Evangelium, Einsetzungsworte, Vaterunser, alles deutsch und laut, auch den Segen und alles, was nach der Predigt gehalten wird, alles deutsch."

Vergleichen wir diese Ordnung von 1533 mit der von 1526, so finden wir

das Kyrie und die Elevatio sind 1533 nicht besonders erwähnt, das Gloria fehlt 1526, wo auch das da pacem und die Kollekte nicht namhaft gemacht sind.

Gleichwohl sollte damit das Kyrie nicht abgeschafft sein, denn die gleichzeitige Wittenberger Kirchenordnung von 1533 [2]) („Erste evangelische Kirchenordnung zu Wittenberg"), die doch den Visitatoren nicht fremd war, ordnet an:

Zuerst das deutsche Benedictus Sachariae mit seiner kurzen Antiphone,

danach Introitus, bald lateinisch, bald deutsch,

Kyrie dreimal, aber bei Festen neunmal,

Gloria an den Festen,

Kollekte, deutsch, zum Altar gewendet gelesen, Epistel, deutsch, dem Volke zugewendet, gesungen, die Kinder singen Alleluja lateinisch, zu Zeiten ein Gradual, danach ein deutsch Lied aus der h.

---

1) Lossius, Psalmodia 177.

2) Förstemann, Neues Urkundenbuch I, 381. Köstlin a. a. O. II, 278.

Schrift, welches wohl allein um der Kürze willen mag gesungen werden.

Sequenz ist erlaubt, nur „die lausigen und mönchischen Sequenz Sancti Johannis, Christi praeconis u. dgl. wollen wir nicht haben".

Evangelium zum Volk gewendet, gesungen, die Schüler singen Patrem lateinisch, das Volk: „Wir glauben all", oder gleich nach dem Evangelium fängt der Schulmeister an: „Wir glauben"; zu Zeiten mag auch Epistel, Evangelium, Kollekte lateinisch nach alter Gewohnheit und unumgewandt gelesen werden. Nach dem Glauben predigt man das Evangelium, nach der Predigt singt man „Da pacem" lateinisch und deutsch, darauf liest der Priester vor dem Altar ein deutsch Versikel und Kollekten, oder aber singt sonst ein deutsches Lied vom Fest ohne Kollekte; unterdessen bereitet der Priester Brot und Wein zur Kommunion, während die Kommunikanten in den Chor gehen, die Männer links, die Frauen rechts vom Altar. Ist ein Fest, so hebt man nun bald an: „Dominus vobiscum" mit der Präfation vom Fest oder Sonntags mit der Präfation de sancta trinitate; doch kann dieselbe auch wegfallen. Nach dem auf die Predigt folgenden Liede oder nach der Präfation singt der Priester das Vaterunser für die ganze Gemeinde und singt die Einsetzungsworte nach den vorgeschriebenen Noten. Nach Beendigung des Vaterunser: Presbyter hic accipit in manus panem, dann die Konsekration des Brotes mit Elevatio: hic accipit in manus calicem; Konsekration des Weins mit Elevatio. Während der Communio singt man Sanctus, Agnus dei, Jesus Christus unser Heiland, Gott sei gelobt, und andere, bis die Communio zu Ende.

Ist das geschehen, so singt man Agnus dei deutsch, wenn man auch schon zuvor dasselbe während der Communio lateinisch gesungen hat (die Noten sind angegeben), folgt die Kollekte: „Wir danken dir", dann kehrt sich der Priester zum Volk und giebt den Segen Num. 6, die Gemeinde antwortet Amen. Finis missae.

Wir sehen, die Wittenberger Ordnung von 1533 stimmt mit der der Visitatoren von demselben Jahre in den meisten Punkten überein, sie ist vielleicht nur die ausführliche Form der in der

32*

Instruktion angegebenen. Diese Ordnung ist deshalb für uns von Wert und war deshalb ausführlich mitzuteilen, weil Justus Menius, als er bei Gelegenheit des Bekenntnisses der Landstände in Weimar die Gottesdienstordnung feststellte, schrieb: „Also habe ich eben die Ordnung gestellt, wie ich damals in meinen befohlenen Kirchen zu Gotha und Eisenach, gleich der Wittenberger Ordnung zu halten pflegte, wie es auch fast in allen Stücken von D. Caspar Creutzigern und Friedrich Mecum seligen in der Kirche hier zu Leipzig eingerichtet worden ist, und ohne alle Veränderung noch heutigen Tages gehalten wird.“

Ehe wir zur Betrachtung dieser Ordnung des Menius, die ich im Corpus doctrinae Thuringicum gefunden, uns wenden, ist es nötig, die Agende Herzog Heinrichs, des Vaters der späteren Kurfürsten Moritz und August, zu gedenken, die für das ernestinische Sachsen deshalb große Wichtigkeit hat, weil sie die Grundlage ist, auf welche sich in der Folgezeit die Ordnung des Kurfürsten August und die Casimiriana berufen. Sie führt den Titel: „Kirchenordnung zum Anfang, für die Pfarrherren in Herzog Heinrichs zu Sachsen, unseres gnädigen Herrn Fürstentum 1539“ [1]), über deren Entstehung und Abfassungszeit Tümpel S. 119 und 120 das Nötige mitteilt [2]). Justus Jonas verfaßte sie 1536; am 19. September 1539 wurde sie von den in der Vorrede genannten Theologen Justus Jonas, Georgius Spalatinus, Kaspar Creutziger, Fridericus Myconius, Justus Menius und Johannes Weller unterschrieben, und im gleichen Jahre in sämtlichen Ländern albertinischer Linie eingeführt. Sie gründet sich wesentlich auf die liturgischen Schriften Luthers und auf die Wittenberger und kursächsischen Einrichtungen und hat folgende Weise des Gottesdienstes (Stadt und Land werden unterschieden):

Wenn man nach eines jeden Ortes Gewohnheit, wie man etwa zur Messe gepflegt, ausgeläutet, sollen die Schüler singen

erstlich den Introitum von der Dominica oder Fest, darauf das Kyrie eleison, Gloria in excelsis, und et in terra, lateinisch,

---

1) Richter a. a. O. I, 307.

2) Tümpel, Die liturgischen Verhältnisse Thüringens (1861).

danach die Kollekte deutsch oder lateinisch, darauf die Epistel gegen das Volk deutsch, danach ein Sequenz oder deutschen Psalm oder anderen geistlichen Gesang, wie solches eine jede Zeit fordert. Danach das Evangelium von der Dominica oder vom Fest, auch gegen das Volk deutsch gelesen, darauf den Glauben gesungen: „Wir glauben all' an einen Gott".

Es folgt die Predigt von der Dominica oder dem Fest, wie solches die Zeit bringt; nach der Predigt lese man dem Volk die Paraphrase des Vaterunser vor mit der Vermahnung zum Sakrament vor dem Altar; danach singe man die Verba testamenti deutsch: „Unser Herr Jesus Christ in der Nacht, da er verraten ward". Darauf lasse man das Volk singen: „Jesus Christus unser Heiland", oder: „Gott sei gelobt". An Festen kann an Stelle der Paraphrase und Vermahnung die lateinische Präfation gesungen werden, darauf das lateinische Sanctus, nach demselben Vaterunser und Einsetzungsworte deutsch und während der Kommunion Agnus dei lateinisch samt dem deutschen Gesang: „Jesus Christus unser Heiland", je nachdem der Kommunikanten viel oder wenig sind. Unter dem Gesang Austeilung unter beiderlei Gestalt. Nach der Kommunion lese man die Kollekte und schließe mit der Benediktion.

Auf den Dörfern soll man, wenn Kommunikanten da sind, das Volk einen feinen Psalm oder sonst einen geistlichen Gesang singen lassen pro Introitu, darauf soll der Priester eine deutsche Kollekte lesen, dann die gewöhnliche Epistel gegen das Volk deutsch singen. Nach der Epistel wieder ein deutscher Psalm oder geistliches Lied, dann wird das Evangelium nach der Zeit gegen das Volk deutsch gelesen und darauf der Glaube vom Volk gesungen. Dann Predigt über das Evangelium, nach derselben soll vor dem Altar die Paraphrase des Vaterunser mit der Vermahnung zum Sakrament dem Volk vorgesprochen werden, und der Priester die Verba testamenti deutsch und laut singen, worauf das Volk den Hymnus: „Jesus Christus unser Heiland" oder: „Gott sei gelobet" oder das deutsche Sanctus singt. Während des Gesanges des Hymnus Austeilung unter beiderlei Gestalt, und nach der Communio Schluß durch die deutsche Kollekte und Benediktion. Sind keine Kommunikanten da, so lasse man das Volk einen Psalm oder

zwei oder sonst geistliche Gesänge singen, darauf lese der Pfarrer die Lektion des Evangeliums gegen das Volk deutsch, nach derselben singe man den Glauben und predige deutsch. Nach der Predigt singe man abermal einen Psalm oder geistlichen Gesang und schließe mit Kollekte und Benediktion.

Diese Ordnung hat mit der von 1533 die größte Ähnlichkeit:
1533 fehlt die ausdrückliche Erwähnung des Kyrie und der Paraphrase,
1539 fehlt das Da pacem.

Wie der unglückliche Ausgang des Schmalkaldischen Krieges so vieles für die Evangelischen in Frage stellte, den Kurhut vom Haupte Johann Friedrichs riß und denselben mit einem Teil der Länder des Besiegten in den Besitz des neuen Kurfürsten Moritz brachte, so drohte des Krieges Folge, das Interim, die kaum dem Volk lieb und teuer gewordene Kirchenordnung wieder zu zerstören. Daß sie dem Volke wirklich lieb geworden war, zeigt uns die Kirchenordnung im „Bekenntnis der Landstände in Düringen“, welches dieselben auf dem Landtage zu Weimar am 18. März 1549 durch Justus Menius niederschreiben ließen, ein Bekenntnis und eine Ordnung, die Herzog Johann Wilhelm für würdig hielt, daß sie seinem Corpus doctrinae von 1571 einverleibt wurden.

Die Veranlassung war diese: Auf dem Reichstage zu Augsburg im September 1547 trat Karl V. auch als Ordner und Gesetzgeber in religiösen Dingen auf und erließ das sogen. Interim Augustanum, „der römischen kaiserlichen Majestät Erklärung wie es der Religion halben im heiligen Reich bis zu Anfang des gemeinen Konzilii gehalten werden soll, auf dem Reichstage zu Augsburg den 15. Mai 1548 publiciert und eröffnet und von gemeinen Ständen angenommen“ [1]). Reich an giftigen Ästen nennt es Salig; sagte doch [2]) der eine Verfasser derselben, Agricola, darüber zum

---

[1]) Herzog, Encykl., Art. „Augsburger Interim“, S. 611. Sleidan XX, 344 b. 347 b. 349. Beck, Joh. Friedr. der Mittlere I, 76. Jacoby, Liturgik der Reform. II, 167. 213. Salig a. a. O. I, 570. 654.

[2]) Salig a. a. O. I, 654.

Propst von Berlin: „Es ist ja gewiß wahr, wer das Interim hält, der ist ewig des Teufels.“

Mit der Annahme durch die Stände war es so. Wo die Truppen des Kaisers lagen [1]), wurde sie erzwungen, indem man die widerstrebenden Geistlichen ins Elend jagte; der gefangene Konfessor Johann Friedrich, dem die ersehnte Freiheit angeboten wurde [2]), wenn er das Interim annehme, weigerte sich trotzdem, denn er würde damit eine Sünde gegen den h. Geist begehen [3]). Moritz war nicht so bedenklich; wie er zufrieden gewesen war, einen Teil der ernestinischen Lande zu erlangen, da es mit dem Ganzen nicht gegangen war, so meinte er: geht es mit dem ganzen Interim nicht, so doch mit dem teilweisen, und so entstand auf Grund der Bestimmung des Interim Cellense vom 19. November 1548 das Interim Lipsiense [4]) vom 24. Dezbr. d. J., welches, da ähnliche Änderungen auch von den Ernestinern gefordert wurden, hier wohl eine Stelle finden mag; zeigt es doch einen gewaltigen Rückschritt zur Messe. Es wurde spottweise der Chorrock [5]) genannt und wirkt nach Herzog VIII, 290 in den albertinischen Landen heute noch in einzelnen Spuren nach. Die Ernestiner hatten freilich erkannt, um was es sich handele [6]), „daß es nicht um einen Chorrock zu thun sei, sondern der ganze helle Haufe der papistischen Zeremonieen und schändlichen Verfälschung wieder anzuschaffen geboten werde“. Im März 1549 hatten die kurfürstlichen Theologen die auf Grund des Interim beschlossene Agende fertig [7]), Flacius nannte sie das Magnum Pontificale. Nach ihr ist der Gottesdienst folgender:

Die Priester und Ministranten sollen [8]) . . . in ihren ge-

---

1) G. L. Schmidt, Justus Menius II, 34. Salig a. a. O. I, 613.

2) G. L. Schmidt a. a. O. II, 35. Beck a. a. O. I, 80.

3) G. L. Schmidt a. a. O. II, 41.

4) Corpus Reform. VII, 215. Sleidan XXI, 363. Nach Salig I, 621 war der Konvent zu Celle auf den 16. Novbr. ausgeschrieben, nach Jacoby a. a. O. II, 169 fand er am 16. Novbr. statt.

5) Beck a. a. O., S. 85.

6) Corpus doctrinae Thur. Widerlegung der Adiaphoristen, S. 334.

7) Salig a. a. O. I, 626.

8) Corpus Reform. a. a. O., S. 219. G. L. Schmidt, Menius I, 91 Anmerk.

wöhnlichen Kirchenkleidern und Ornaten ehrlich vor den Altar gehen, anfänglich das

Confiteor sprechen und daß man singet den

Introitum,

das Kyrie eleison,

das Gloria in excelsis deo und et in terra,

Dominus vobiscum,

die Kollekte, Epistel, alles lateinisch.

Ist die Epistel lateinisch gesungen worden, soll sie dem Volk deutsch vorgelesen werden. Das Graduale, Alleluja, der Sequenz oder ein Tractus nach Gelegenheit der Zeit und Feste, das Evangelium lateinisch gesungen und dem Volk deutsch vorgelesen, das Credo in unum deum und das Patrem vermöge des Symbols ganz — wo nicht Stifte sind, mag man für das Graduale die alten deutschen Lieder singen:

Ein Kindelein so löbelich,

Christ ist erstanden,

Nun bitten wir den heilgen Geist,

und für das Patrem:

Wir glauben all an einen Gott.

Predigt des Evangeliums.

Dominus vobiscum. Offertorium.

Praefatio, Sanctus, Consecratio,

Pater noster deutsch, Agnus dei, Communio und Reichung des Sakramentes, Communicatio oder Nießung, auch Elevatio, Collecta, Benedictio [1]).

Am 24. Dezember 1548 war dieses der Messe nahe verwandten Interims Geburtstag, am 18. März 1549 erfolgte das „Bekenntnis der Landstände in Düringen" als eine ernestinische Antwort auf des Kaisers wiederholtes Ansinnen, das Interim anzunehmen. Hiermit verhielt es sich in folgender Weise.

Am 30. Juni 1548 hatte der Kaiser, wie Schmidt in seinem Buche über Menius erzählt, binnen 21 Tagen Annahme des Interim von den sächsischen Herzögen [2]) Johann Friedrich dem Mitt-

[1]) Salig a. a. O., S. 619.

[2]) Beck a. a. O. I, 82. Salig a. a. O. I, 581.

leren, Johann Wilhelm und Johann Friedrich dem Jüngeren verlangt, welche am 26. Juli ihre Superintendenten nach Weimar zur Abgabe eines Gutachtens beriefen. Menius verfaßte dasselbe am 27. und 28. d. M. und riet, weil das Interim mit der Augsburgischen Konfession ebenso wenig übereinstimme als Christus mit Belial, in Gemeinschaft mit seinen Amtsbrüdern zur Ablehnung, welche um Vincula Petri, 5. August, dem Kaiser mit der Erklärung mitgeteilt wurde [1]), „die Fürsten könnten von ihrer bekannten christlichen Lehre, Glauben und Religion ohne Verletzung der allmächtigen, ewigen, göttlichen Majestät und ihres Gewissens nicht abtreten". Am 12. Oktober verlangte der Kaiser vom Erzbischof von Mainz, zu dessen Sprengel einst Gotha gehört hatte, Bericht darüber, wie es mit der Annahme des Interims in den seiner Jurisdiktion unterworfenen Ländern stehe, weshalb auch die Geistlichen von Gotha am 19. November nach Mainz zu einer Synode geladen wurden. Sie gingen aber nicht hin; sie fehlten teils mit, teils ohne Entschuldigung.

Im Februar 1549 „drang der Kaiser beim gefangenen Kurfürsten [2]) und seinen Söhnen aufs Heftigste auf Annahme des Interim oder Rückkehr zum Papsttum, oder sie sollten der kaiserlichen Majestät Ungnade und ernste Strafe gewarten". Die Fürsten beschlossen, die Landstände zu berufen, vorher aber einige Theologen nach Weimar zu fordern, um von ihnen sowohl Rat hinsichtlich der dem Kaiser zu gebenden Antwort als auch hinsichtlich der Mitteldinge zu erhalten, letzteres besonders im Hinblick auf die Landstände zu Sachsen und Meißen, „die in solchen Dingen auf dem Landtage zu Leipzig etwas zu willigen bedacht haben sollten" [3]). Menius sprach sich ähnlich wie am 28. Juli des vorigen Jahres aus [4]) und riet [5]), nicht nur das Interim, sondern auch die Adiaphora zu verwerfen. Die anderen Theologen stimmten bei, und nun erhielt Menius Befehl, sein Gutachten zu einer Denkschrift, bei der er die Form der

[1]) Corpus doctrinae Thur., fol. 247.
[2]) Menius bei Brückner, Kirchen- und Schulstaat I, 3. S. 287.
[3]) Brückner a. a. O., S. 287.
[4]) G. L. Schmidt a. a. O., S. 76 u. 86.
[5]) Salig a. a. O., S. 582.

Augustana nachahmte, für die Landstände auszuarbeiten, welche dieselbe nicht bloß am 13. März annahmen, sondern auch das Bekenntnis beschlossen, welches im Corpus doctrinae Johann Wilhelms zu lesen ist — ein Bekenntnis, aus dem der Kaiser erkennen sollte, wie es im Fürstentum stehe —; und weil nicht in allen Kirchen einerlei Ordnung war, so erging an Menius die Aufforderung, eine Ordnung aufzustellen, welche für alle Kirchen gelten und durch eine Visitation eingeführt werden sollte [1]). Er that dies, indem er die Wittenberger und die von Creutziger und Mykonius aufgestellte Leipziger Ordnung zugrunde legte. Sämtliche Landstände unterschrieben des Menius Werk mit der Bitte, daß die darin enthaltene Kirchenordnung in allen Kirchen eingeführt und alles dem Kaiser überschickt werde: „Ihre Kaiserliche Majestät wolle Ew. Fürstliche Gnaden und uns arme Unterthanen bei angezeigter Lehre und Ordnung in unserer Kirche bis zu einem gemeinen freien und christlichen Concilio allergnädigst dulden und bleiben lassen" [2]). Wohl waren die Fürsten damit sehr zufrieden, wagten aber doch nicht, wegen des ihnen darüber kund gewordenen Zornes des Kaisers, demselben das Bekenntnis zu schicken, schrieben ihm vielmehr, daß sie seinen Anordnungen, soweit es das Gewissen erlaube, nachkommen wollten, zugleich versprechend, des Kurfürsten Moritz Kirchenordnung prüfen zu lassen und event. annehmen zu wollen. Auf den Rat ihres Vaters ließen sie zum Bekenntnis der Landstände eine Vorrede des Inhaltes machen, daß die neue Konfession ausdrücklich nur eine Wiederholung der Augustana sei, und beschlossen, dieselbe dann dem Kaiser zu übergeben; wann dies geschehen ist, konnte ich nicht auffinden, Menius schreibt nur: „Ich habe auch nie vernommen, nachdem dieser Bericht und Bekenntnis der Landschaft der Römischen Kaiserlichen Majestät zugeschickt worden, daß des Interims halben weiter etwas gesucht und begehrt worden sei, sondern es sind die Kirchen deshalb in guter Ruhe und Frieden geblieben" [3]). Hier ist also eine authentische Nach-

---

1) G. L. Schmidt a. a. O., S. 94.
2) Corpus doctrinae, fol. 296 b.
3) Brückner a. a. O., S. 288.

richt über die Art und Weise, wie der Gottesdienst damals in Gotha verwaltet ist, — welch ein Unterschied zwischen dieser Kirchenordnung und dem Interim Lipsiense! Da giebt es kein Offertorium ꝛc., doch man sehe selbst [1]):

„Um 7 oder 8 Hora wird das Amt der Messe oder Kommunion angefangen, dazu man gebührliche Gefäße, als Kelch und Patenen auch Lichter, item die gebührlichen Chorkleider gebrauchet. Und wird gesungen

Introitus, Kyrie eleison, Gloria in excelsis et in terra, Collecta, Epistel, ein feiner deutscher Psalm oder anderer geistlicher Gesang, bisweilen auch, und sonderlich auf die Feste, ein reiner Sequenz, Evangelium, Symbolum, lateinisch und deutsch,

Predigt über das Evangelium, nach der Predigt singt man die Praefatio, darauf das Sanctus oder anstatt dessen geschieht eine christliche Vermahnung an die Kommunikanten zum Gebet und würdiger Empfahung des heiligen Sakramentes (hier ist also die Ordnung für Sonntage und Festtage von Herzog Heinrich vereinigt), darauf werden gesungen die Worte des Testamentes, und das Volk sobald darauf kommuniciert. Unter der Kommunion singt man Agnus dei und andere christliche Gesänge, nach der Kommunion liest der Priester eine Kollekta zur Danksagung und schließt mit der Benediktion."

Es ist diese Kirchenordnung, wie ja ihr Ursprung zeigt, fast mit der des Herzogs Heinrich identisch, und von diesem Jahre 1549 datiert wohl die allgemeine Einführung der Agende Herzog Heinrichs in allen Kirchen des gothaischen Landes, wenn ich auch darüber kein bestimmtes Datum angeben kann, aber in jener glaubenseifrigen Zeit ist gewiß die Bitte der Landstände, die Ordnung, die Menius fixiert hatte, allenthalben einzuführen, erfüllt worden.

Die Streitigkeiten [2]), welche von Ende 1549 an die Geistlichen Gothas bewegten, gehören nicht hierher, weil sie keinen Einfluß auf die Gottesdienstordnung hatten; denn dem Verlangen der Jenenser Theologen (1560) nach einer neuen Kirchenagende bei

---

1) Corpus doctrinae, fol. 288.

2) Beck a. a. O. I, 89. 93. 279.

Gelegenheit des Streites zwischen Flacius und Strigel, damit Prediger und Zuhörer ihre gegenseitige Stellung erkennen könnten, und die Schösser sich nicht mehr herausnähmen, ward nicht Folge gegeben. Wichtig ist nur aus dieser Zeit der Befehl Johann Friedrich des Mittleren, die Stellung der Altäre in den Kirchen, falls es nicht schon geschehen sein sollte, dahin abzuändern [1]), daß der Geistliche bei kirchlichen Handlungen nicht den Rücken gegen das Volk kehre, „wie es zumal in der Superintendenz Gotha noch geschehe“. Der Urheber dieser Bestimmung [2]), von der Tümpel sagt: „Auch Luthers Autorität (s. o. S. 482) kann uns nicht abhalten, diese Änderung als eine keineswegs glückliche zu bezeichnen“, war der 1556 verstorbene Hofprediger Stolz, von dem Schmidt bei Menius erzählt, „er setze es durch, daß die Geistlichen bei der Austeilung des Abendmahles nicht vor dem Altar, sondern hinter demselben stehen sollten“ [3]).

Infolge der unseligen Grumbachschen Händel war Johann Friedrich der Mittlere am 12. Dezbr. 1566 in die Acht gethan worden [4]), und sein Bruder Johann Wilhelm hatte auf dem Landtag zu Saalfeld [5]), am 3. Januar 1567, die sämtlichen ernestinischen Lande überwiesen erhalten, die er bis zum Vertrag vom 6. Novbr. 1572 allein besaß, während von diesem Tage an des fürstlichen Gefangenen Söhne Johann Kasimir und Johann Ernst den coburg-gothaischen Teil, trotz aller Weigerung Johann Wilhelms, erhielten. Freilich unter Kurfürst Augusts Vormundschaft, denn dieser war, nach Johann Friedrichs Gefangennahme nebst [6]) den Kurfürsten von der Pfalz und Brandenburg dazu konstituiert worden, führte aber die Vormundschaft allein. Johann Wilhelm nahm ganz im Geiste seiner Zeit gleich seinem unglücklichen Bruder eifrig an allen An-

---

1) Beck a. a. O., S. 344 u. 345. Das Mandat des Herzogs steht bei Rudolphi a. a. O. I, 160.

2) S. 188.

3) a. a. O. II, 30.

4) Beck, Gesch. des Goth. Landes I, 277.

5) S. 293.

6) J. S. Müller, Annalen des Chur- und Fürstl. Hauses Sachsen, S. 148.

gelegenheiten auf kirchlichem Gebiete teil und ließ, wie Beck mitteilt, „eine ausführliche Ordnung, wie man sich in Kirchen mit den Zeremonieen und sowohl die Pfarrer in ihrem Amte als auch die Zuhörer verhalten sollen“, drucken; bei ernster Strafe wird darin verboten „Saufen, Spielen, Schwärmen, Nachttänze und dergleichen unziemliche Dinge“.

War das die Ordnung, welche die Flacianer in Jena verlangt hatten, denn Johann Wilhelm war ihnen nicht abgeneigt? Wo hat Beck diese Notiz her? Ich glaube — denn er sagt es nicht — aus Joh. Sebast. Müllers Annales des Chur- und Fürstlichen Hauses Sachsen; dort findet sich S. 155 wörtlich Becks Angabe, nur noch mit dem Zusatz, daß diese Ordnung am 31. Oktober 1569 in Coburg gedruckt sei. Rudolphi hat dieselben Worte [1], wohl auch ein Abdruck aus Müller; auch Galetti (Geschichte und Beschreibung des Herzogtums Gotha) hat eine auf Müller sich stützende derartige Angabe [2]; aber die Ordnung hinsichtlich der Zeremonieen in den Kirchen habe ich nirgends erlangen können. Wohl steht bei Richter a. a. O. II, 324 eine Jenaische Konsistorialordnung Johann Wilhelms von 1569, aber sie ist nicht in Coburg sondern in Jena (Rödiger) gedruckt und enthält anderes, als was Müller angiebt. Weder die sonst an theologischen Werken des 16. Jahrhunderts so reiche Bibliothek zu Gotha, noch die Universitätsbibliothek zu Jena und Halle, noch die Großherzogliche Bibliothek zu Weimar besitzt sie; auch in Coburg, wo sie doch gedruckt sein soll, war sie nicht zu finden; dort fand sich wohl eine Polizei- und Landesordnung Johann Wilhelms, aber eine Kirchenordnung dieses Fürsten gab es auch dort nicht. So bleibt nur eine Hilfe übrig, die nicht unwahrscheinliche Annahme, daß Müller sich mit dem Titel geirrt und daß er die Polizeiordnung im Auge gehabt, welche Annahme auch durch die gütige Mitteilung des Herrn Bibliothekar Dr. Köhler in Weimar unterstützt wird: „Chr. G. Buder, De ordinationibus consistorialibus et ecclesiis Saxoniae Ernestinae ducum, Jenae 1749, pag. 16, er-

[1] I, 117. 313.

[2] I, 221.

wähnt Müllers Angabe, hat jedoch die Kirchenordnung nicht gesehen: nondum ad manus nostras venit!" So glaube ich denn annehmen zu dürfen, daß Müllers Angabe auf einem Irrtum beruht, der wahrscheinlich darin seinen Grund hat, daß Johann Wilhelm auch der Herausgeber des Corpus doctrinae Thuringicum ist, in dem sich die Kirchenordnung des Menius befindet, die die Landstände allgemein eingeführt haben wollten.

Trotz der letztwilligen Bestimmung, welche Johann Wilhelm kurz vor seinem am 2. März 1573 [1]) erfolgten Tode getroffen hatte, ward Kurfürst August Vormund seiner Kinder [2]). Dadurch war derselbe Vormund der sämtlichen Fürsten ernestinischer Linie und änderte bald allerlei, seine Vormundschaft eifrig für kirchliche Zwecke benutzend.

Er hielt verschiedene Kirchenvisitationen. In der noch im Todesjahr Johann Wilhelms am 6. Juli angeordneten handelte es sich nicht um die Kirchenordnung, sondern um Ordnung in der Kirche, August wollte den Flacianischen Streitigkeiten ein Ende machen, wodurch 111 Geistliche enturlaubt, d. h. abgesetzt wurden. Früh richtete er sein Augenmerk auf die gottesdienstlichen Gebräuche. Wenn 1574 die Klage laut ward, daß die immer noch herrschende Ungleichheit der Zeremonieen dem gemeinen Mann viel Unrichtigkeit verursacht, so suchte dies die Visitation von 1578 abzustellen, wie die Akten ausweisen. August wollte zu der durch die Konkordienformel geeinigten Lehre nun auch durch die neue Visitation einerlei Gebräuche in den Kirchen einführen. Die betreffenden Akten enthalten ein gedrucktes Ausschreiben des Kurfürsten mit eigenhändiger Unterschrift desselben vom 14. Oktober 1577 und fordern in den geschriebenen Generalartikeln unter Nr. 52 „in allen Kirchen sollen sächsische Agenda gekauft und befolgt werden". Die Protokolle der Ephorieen Reinhardsbrunn und Georgenthal ergeben, daß die Pfarrherren gleichlautend aus-

[1]) Beck, Gesch. des goth. Landes, S. 297.

[2]) Rudolphi a. a. O. I, 164: „Als August sich die Vormundschaft angemaßt." Gretschel, Gesch. des sächsischen Volkes und Staates II, 32. Hase, Kirchengesch., S. 421.

gesagt, daß sie die Sakramente und Zeremonieen nach der Kirchenagende Herzog Heinrichs halten.

Sächsische Agende verlangt August — was ist hierunter zu verstehen? Ich denke zunächst die Heinrichs-Agende, soweit es sich um die Ordnung des Gottesdienstes handelt, dann die „Generalartikel [1]) und gemeiner Bericht, wie es in den Kirchen mit den Pfarrherren, Kirchendienern, den Eingepfarrten und sonst allenthalben ordentlich auf Herzog Augusten, Kurfürsten zu Sachsen ꝛc. in jüngst verschienenen Fünf und Sechs und funfzigsten Jahren verordnete und beschehene Visitation gehalten werden soll 1557", von welcher Schrift Richter sagt, daß sie die erste organische Kirchengesetzgebung der Kurlande enthalte. Diese Generalartikel bestimmen im Abschnitt von den Zeremonieen [2]): „Mit den Zeremonieen bei der Taufe, Kommunion, Festen und Gesängen in der Kirchen, auch dem Kopulieren oder Trauen und ehelich Zusammengebungen und sonst, soll es nach oben bemeldeter Anno 40 ausgegangenen Agenda gehalten werden". Also unveränderter Fortbestand der Heinrichs-Agende.

Auch das Jahr 1580 änderte an dieser Gottesdienstordnung nichts, denn die am 1. Januar erschienene neue Agende des Kurfürsten August [3]) beruft sich ausdrücklich wegen der gottesdienstlichen Gebräuche auf die Heinrichs-Agende und schärft ein, daß dieselbe genau beobachtet werde, „es soll keinem Kirchendiener gestattet werden derselben zuwider etwas Neuerung, unter was Schein es auch geschehen möge, einzuführen".

Wie ernst er's damit meinte, zeigen die Akten der 1581 bis 1584 in gothaischen Landen gehaltenen Generalvisitation [4]), die sich auch mit den kirchlichen Gebräuchen beschäftigt. So heißt es z. B. im Bericht über die 1583 in Körner gehaltene Generalvisitation: „der Kirchen Amt belangend wird solches der allgemeinen Kirchen-

---

1) Richter a. a. O. II, 178.

2) S. 180.

3) Richter a. a. O. II, 401. Gretschel a. a. O., S. 99.

4) Archiv Nr. 50, 1684 wie dort die Signatur fälschlich statt 1584 lautet.

agende Herzog Heinrichs und kurfürstlichen Instruktion wie singen, predigen, Sakramentreichen, Haltung der Fasten Examina gehalten".

Am 11. Februar 1586 befreite der Tod [1]) des Kurfürsten August des gefangenen Johann Friedrich des Mittleren Söhne von der leidigen Vormundschaft [2]). Beide, Johann Casimir wie Johann Ernst trugen ernestinische Fürsorge für die ihnen von Gott anvertraute Landeskirche im Herzen; Johann Casimir hatte in der Landesteilung vom 4. Dezbr. 1596 das Herzogtum S.-Coburg, wozu auch das heutige Gotha gehörte, erhalten, Johann Ernst S.-Eisenach [3]).

Johann Casimir ließ wiederholt Kirchenvisitationen halten [4]) und schenkte bei denselben der Ordnung des Gottesdienstes eine ernste Aufmerksamkeit, worüber z. B. die Akten der 1621 und 1622 stattgehabten Generalvisitation deutlich Aufschluß geben, die dritte der zu beantwortenden Fragen bezog sich auf Kurfürst Augusts Kirchenordnung, die vierte auf Herzog Heinrichs Agende.

So erzählt das Protokoll über die Generalvisitation in Remstedt:

„Kurfürst Augusti Kirchenordnung ist nicht vorhanden,
Herzog Heinrichs Kirchenagende ist gebräuchlich".

Ebenso war es in Bufleben, Molschleben und Ülleben; in Friemar heißt es:

„3. Kurfürst Augusti Kirchenordnung hat der Pfarrer für sich,
4. Herzog Heinrichs Agende ist üblich".

Von Waltershausen wird berichtet:

„3. Kurfürst Augusti Kirchenordnung ist vorhanden bei anderen Pfarrbüchern,
4. Herzog Heinrichs Agende ist gebräuchlich".

Das Ergebnis dieser Kirchenvisitation hat wohl die endliche Herausgabe der Kirchenordnung, welche den Namen Johann Casimirs

---

1) Müller, Annalen, S. 192.

2) Beck, Gesch. der Regenten, S. 299. Rudolphi a. a. O. I, 55: vgl. auch Joh. Kasimirs Klagen über Augusts schlechte Verwaltung seines Landes bei Schultes, S.-Cob.-Saalfeld. Landesgeschichte I, 78.

3) Beck a. a. O., S. 300.

4) Rudolphi erwähnt die Jahre 1586, 1593, 1613 und weiß von 1621 und 1622 nichts (I, 165). Beck, S. 299.

trägt, im Jahre 1626 bewirkt („Ordnung, wie es in des durchlauchtigen, hochgebornen Fürsten und Herrn, Herrn Johann Casimirs .... Landen .... in der Kirchen mit Lehr, Zeremonieen ... gehalten werden soll", Coburg 1626). Ich schreibe endlich Herausgabe, denn die Agende war bereits 1615 durch den berühmten Johann Gerhard, damals Generalsuperintendent in Coburg, verfaßt worden [1]. Eine Generalvisitation, die derselbe auf Befehl des Herzogs 1613 vorgenommen hatte [2] (leider sind die Akten darüber nicht im herzogl. Archiv zu Gotha), war durch die dabei konstatierte große Verschiedenheit der im Lande gebrauchten Agenden entscheidend gewesen, und der Herzog hatte, auch durch Bitten seiner Unterthanen bewogen, die Anfertigung einer neuen, im ganzen Lande gültigen Agende dem Konsistorium zu Coburg aufgetragen, dessen Mitglieder die Arbeit dem J. Gerhard (in quibus cum nemo ad hoc idoneus magis Gerhardo esse crederetur) übertragen [3]. Im Jahre 1615 war das Werk vollendet. Dem Herzog gefiel es so gut, daß er Gerhard bei seinem Weggang nach Jena 200 Thaler verehrte. „Wir haben D. Johann Gerhard zum Abzug, wegen hiebevor mit sonderbarem Lob und Nutzen gehaltener und vollbrachter geistlicher Visitation unserer Lande, auch wohl verfaßter Kirchenordnung 200 Rthlr. gnädige Recompens bewilliget." [4]) Fischer ist in seiner angeführten Schrift ungewiß [5], ob nicht während der Zeit von 1615—1626 die Agende an einigen Stellen durch andere vermehrt worden sei: „Illud tamen certo scimus, precationem pro conservanda pace et concordia, quae fol. 26 legitur, a D. Caspare Finckio, Gerhardi successore, conscriptam additamque fuisse." [6])

Merkwürdig ist, daß wir außer durch Fischer und die Vorrede der Agende selbst, über die Entstehung dieser für das Land so wichtigen Kirchenordnung nur wenig erfahren, ja in gleichzeitigen

1) E. R. Fischer: Vita Joannis Gerhardi, S. 80.
2) S. 64.
3) S. 80.
4) S. 94.
5) S. 81.
6) S. 82.

Schriften und in manchem sonst gründlichen Quellenwerk fehlt sogar jegliche Erwähnung der Casimiriana (Joh. Gerhard, Oratio funebris illustrissimi . . . Domini Johannis Casimiri, Jenae 1634: „ad verum Dei cultum pertinet, quod generalem visitationem anno 1613 ac speciales complures institui curavit, in quibus et pastores et auditores sui admonerentur officii, ac publica scandala disciplinae severitate tollerentur; quod peculiarem constitutionem Ecclesiasticam ex Electorali Saxonica et aliis probatioribus compluribus, mea qualicunque opera congestam, ante octennium in publicum edi jussit ut Ecclesiarum Ministri certam Ecclesiastici sui muneris haberent normam atque regulam"). Weder bei Hönn (S.-Coburg. Historia) findet sich beim Jahre 1626 eine Notiz über die Kirchenordnung, noch in der Dotzauerschen Fortsetzung. Ebenso ist es in den Sächs. Annalen Joh. Seb. Müllers; nur eine kurze Angabe hat Rudolphi, Gotha Diplom. III, 46. S. 336 und Gruner, Joh. Casimir, S. 97; v. Schultes, S.-Coburg. Saalfeldische Landesgeschichte erwähnt die Casimiriana nicht; Beck a. a. O., S. 302 hat über sie nur wenige Worte; Brückner, Die Landesgesetze des Herzogt. S.-Gotha, hat S. 53ff. bei aller Anerkennung der Casimiriana über ihre Entstehung wenig. Die Nachricht, die uns die Vorrede des Herzogs vom 17. Febr. 1626 giebt, ist diese: Es sei ihm Bericht geschehen, daß die Kirchenagende Herzog Heinrichs gebraucht werde, er habe auch keine Ursache, die bemeldete Agende abzuschaffen, hätte aber gern gesehen, wenn bereits zu Anfang seiner Regierung eine gewisse Ordnung publiziert worden wäre. Zwar sei Kurfürst Augusts Kirchen- und Konsistorialordnung von 1580 gebraucht worden, doch lasse sich dieselbe auf unsere wenigen Lande, Orts Thüringen und Franken durchaus nicht accommodieren, wodurch mancher Übelstand entstanden sei, sowohl hinsichtlich der geistlichen Gerichte als auch besonders hinsichtlich der Kirchenzeremonieen, einige Pfarrer hätten sich nach dem Herkommen, andere nach der Kurf. Sächsischen, Braunschweigischen, Markgräfischen, Hessischen und anderen Kirchenordnungen gerichtet, wodurch viel Ungleichheit entstanden sei. Weil nun ein Teil der Unterthanen nach einer gewissen Ordnung Verlangen ge-

tragen, und uns dazu bescheiden Anlaß gegeben, so sei den Verordneten des Konsistoriums in Coburg, Theologen und weltlichen Räten, befohlen worden sich förderlichst zusammenzusetzen und erstlich was in der Kurf. Sächs. und anderen gedruckten Kirchenordnungen mit der Observanz unseres Consistorii übereinstimmend gefunden, auch was sonst und außerhalb derselben in Übung und Herkommen, treulich zusammenzutragen und in formam einer Kirchenordnung zu bringen. So sei die Kirchenordnung entstanden. Die Unterthanen sollen sich ihr jederzeit unterthänig und gehorsam verhalten und dagegen nichts vornehmen oder thun, bei Vermeidung unserer Ungnade und ernsten Strafe. — Daß es vorläufig beim guten Willen hinsichtlich der Strafe und allgemeinen Einführung dieser Kirchenordnung blieb, verschuldete der 30jährige Krieg, dessen Sturm noch die Leiche Johann Kasimirs erfuhr, war es doch des Krieges wegen erst am 24. März 1634 möglich, die irdischen Überreste des am 16. Juli 1633 gestorbenen Herzogs zu bestatten [1]).

Es liegt unserer Untersuchung fern, die Vortrefflichkeit dieser „bis zum heutigen Tage im Herzogtum Gotha noch nicht aufgehobenen Kirchenordnung" [2]), über welche Landrat Brückner, Die Landesgesetze des Herzogtums Gotha (Gotha 1862), in der Vorrede S. 53 so schön sich ausspricht, nach ihren einzelnen Bestimmungen ins Licht zu setzen; für uns hat sie ja nur wegen der Ordnung des Gottesdienstes Bedeutung.

Dieselbe ist folgende [3]):

Wenn nach eines jeden Ortes Gewohnheit ausgeläutet (also ganz Anfang der Herzog-Heinrichs-Agende) sollen die Schüler in den Städten singen

Veni sancte spiritus (Komm heiliger Geist), darauf den Introitum von der Dominica oder Festen, darauf das Kyrie eleison, Gloria in excelsis und et in terra lateinisch oder deutsch. Da-

---

1) Beck a. a. O., S. 303. Gruner, Joh. Kasimir, S. 109. Hönn, S.-Cob. Historia, S. 275 u. 277.

2) Brückner, Landesgesetze, S. 54.

3) Casimiriana, S. 14.

nach die Kollekte deutsch, darauf die Epistel verlesen deutsch, danach einen deutschen Psalm oder anderen geistlichen Gesang, wie solche eine jede Zeit fordert. Es sollen aber die Zuhörer von ihren Predigern auf der Kanzel ermahnt werden, daß sie die deutschen Gesänge in der Kirche mitsingen und die ganze Gemeinde einmütig dergestalt Gott den Herrn lobe. Danach das Evangelium von der Dominica oder vom Fest, auch gegen das Volk deutsch gelesen, darauf der Glaube deutsch, auf die Aposteltage aber zuvor das Credo in unum lateinisch gesungen.

Es folgt die Predigt des ordentlichen Sonntags- oder Festevangelii, wie solches die Zeit bringt. Als auch an etlichen Orten, sonderlich in Thüringen bisher gebräuchlich gewesen, daß die Evangelia vor dem Altar oder auf der kleinen Kanzel gesungen, hingegen aber in Franken verlesen werden, so soll die Gewohnheit des Ortes beibehalten und deshalb keine Neuerung oder Zwiespalt in der Kirche angerichtet werden. Epistel und Evangelium sind vor dem Altar oder auf der kleinen Kanzel vorzulesen, damit die Einfältigen dasselbe desto besser fassen und behalten mögen.

Predigt über das Evangelium. Alsdann, sonderlich wenn Kommunikanten vorhanden [1]), Vermahnung zum Bekenntnis der Sünde [2]), Sündenbekenntnis, Absolution mit Retentionsformel [3]), Kirchengebet, Vermahnung zum h. Abendmahl [4]), Paraphrasis des Vaterunser, Vaterunser gesungen [5]), Einsetzungsworte desgl. Aber wenn nur ein Pfarrer das Sakrament austeilt, so wird nach dem Gesang über den Leib derselbe ausgeteilt, dann Gesang über den Wein und Austeilung desselben. Während der Kommunion wird gesungen Agnus dei lateinisch, dann deutsch „Jesaia dem Propheten das geschah“, „Ich danke dem Herrn“ (Ps. 111), „Jesus Christus unser Heiland“, „Gott sei gelobt“. Nach der Kommunion Kollekte gelesen:

---

1) S. 15.
2) S. 16.
3) S. 17.
4) S. 18—28. 31. 32.
5) S. 33.

P. So oft ihr von diesem Brote esset und von diesem Kelche trinket [1]),

Chor. Sollt ihr des Herrn Tod verkündigen, bis daß Er kommt. Oder:

P. Der Herr sei mit euch.

Chor. Und mit deinem Geiste.

P. Lasset uns dem Herrn danken und beten: Wir danken Dir allmächtiger Herr Gott, daß Du uns durch diese heilsame Gabe des Leibes und Blutes Deines Sohnes hast erquicket rc. (die heutige Abendmahlskollekte). Benediktion gegen dem Volk. Amen.

„Wo aber keine Kommunikanten vorhanden, soll nach der Predigt mit einer christlichen Motetten oder deutschem Gesang, Kollekte und gewöhnlicher Benediktion beschlossen werden." [2])

Geringfügig ist der Unterschied zwischen dieser Ordnung und der Heinrichs-Agende:

In der Heinrichs-Agende wird der Gesang Veni sancte spiritus im Anfang nicht besonders erwähnt, die Kollekte vor der Predigt ist lateinisch oder deutsch.

Nach der Casimiriana kann Gloria in excelsis und et in terra auch deutsch gesungen werden, an den Aposteltagen soll man Credo in unum lateinisch singen. Zu erwähnen wäre noch die Bestimmung der Casimiriana hinsichtlich des Gebetes nach der Predigt, von dem die Heinrichs-Agende nichts weiß, dort hieß es gleich:

Predigt des Evangeliums, Paraphrasis des Vaterunser mit Vermahnung zum Sakrament vor dem Altar.

Die Casimiriana bildet den Wendepunkt in der Gottesdienstordnung des Herzogtums Gotha. In ihr tritt der Reichtum aus der Zeit der Reformation uns noch einmal entgegen; von Jahrhundert zu Jahrhundert wird dann die Ordnung ärmer und ärmer, wenn auch stellenweise breiter. Johann Kasimirs Ordnung hat ihre Lebenskraft lange bewiesen, länger als die Ordnung seiner Länder — mehrere Teilungen derselben folgten rasch — die Kir-

---

1) S. 36.

2) S. 37.

chenordnung blieb: wie erwähnt besteht sie in Gotha gesetzlich noch zu Recht, in Altenburg wird der Gottesdienst jetzt noch nach ihr geregelt [1]).

Nach Johann Kasimirs Tod kamen seine Länder an Johann Ernst, und als 1638 mit diesem der Stamm Herzog Johann Friedrichs des Mittleren ausstarb, an die Altenburgische und Weimarische Linie, Gotha erhielt durch Gottes Gnade Ernst der Fromme, der es sich ernstlich angelegen sein ließ im Sinne der Casimiriana über der Kirche seines Landes zu walten.

Kaum hatte er am 9. April 1640 die ihm zugefallenen Landesteile in Besitz genommen [2]), als er durch den weimarischen Superintendenten Kromeyer gleichsam als Vorbereitung für eine Kirchenverfassung den Geistlichen verschiedene Fragen vorlegen ließ; über dieselben giebt uns das Aktenstück Auskunft [3]): „Unterschiedene Berichte auf etliche Puncta so Herr Mag. Johann Crohmeyer, Generalsuperintendents zu Weimar denen Pfarrherrn in den Ämbtern Ichtershausen, Georgenthal und Reinhardsbrunn zu beantworten überschickt und zur Nachricht wegen Haltung der Gottesdienste in den Kirchen zu wissen begehret, 1640.“

Hier erhalten wir traurige Kunde von der Verwüstung des Landes durch den 30jährigen Krieg, — über die Ordnung des Gottesdienstes erfahren wir leider nur sehr wenig: bloß zweimal geschieht derselben Erwähnung; der Pfarrer von Bischleben schreibt: die Herzog-Heinrichs-Agende, 1555 zu Leipzig gedruckt, wird gebraucht; der Pfarrer von Schönau allein giebt ausführlich an, wie der Hauptgottesdienst bei ihm gehalten werde.

„Nach dem deutschen Veni sancte spiritus und Kyrie der Gesänge einer nach dem lutherischen Gesangbuch, die Litaney quartaliter samt der Kollekten einer darauf gehörig, und nach der Lektion (so im Filial allein der Pfarrer singt, zu Schönau aber der Schullehrer, wenn das Amt nicht gehalten wird, wenn das Amt gehalten wird, singt der Pfarrer auch Gloria in excelsis deo

1) Kirchenbuch und Agenda des Herzogtums Altenburg, 1769.
2) Beck, S. 322.
3) Loc. 29 b. Kirchdiscipl. Nr. 15.

und der Chor darauf: Allein Gott in der Höh' sei Ehr, oder: All Ehr und Lob soll Gottes sein), nach der Lektion also allemal das deutsche Patrem oder Glaube. Nach der Predigt und Sonntagsgebet ein Gloria, als: Preis, Ehr' und Lob dem höchsten Gott, oder dgl., eine Motette besonders im Filial, oder was sonst zur Predigt bequemer. Nach der Kollekte und: Der Name des Herrn sei gebenedeit, wird nun eine Motette oder Kontrapunkt oder: Gieb unserm Fürsten, oder Lieber Gott, wollst Fried und Freude geben, gesungen."

Diese Ordnung bestätigt, was ich eben von des Krieges Einfluß auf die Casimiriana sagte, manches in ihr stimmt nicht mit Johann Kasimirs Anordnungen.

Auf diese vorläufige Anfrage folgte bald eine Generalvisitation. Sie dauerte von 1641 bis 1645 und veranlaßte die Synoden im Juli 1642 und 1645 [1]), beide zusammengesetzt aus Mitgliedern des Konsistoriums, den Superintendenten, Adjunkten und einzelnen Pfarrern vom Lande. Bedeutungsvoll war besonders die zweite Synode, vom Herzog am 22. Juni 1645 ausgeschrieben [2]).

Leider schrieb der Protokollführer dieser Synode eine so unleserliche Hand, daß ich auf ausführliche Mitteilungen aus den Akten verzichten muß, was um so weniger schadet, als wir im Synodalschluß, gedruckt durch Johann Michael Schalln 1645, alles Wissenswürdige finden. Wir erhalten hier Andeutungen über die Frage, die uns beschäftigt. S. 7 lesen wir, daß zwar die christliche lutherische Religion und reine Lehre bei der Generalvisitation im Lande sich vorgefunden, daß aber im öffentlichen Gottesdienst und Kirchenzeremonieen eine merkliche Ungleichheit bemerkt worden sei. Johann Kasimirs Kirchenordnung wird deshalb aufs neue und zwar nur mit unwesentlichen Modifikationen eingeschärft; Beschluß 1 („Von den Kirchenzeremonieen") verlangt, daß auch die Mannspersonen beim h. Abendmahl, nicht bloß wie bisher die Weibspersonen, knieen; die lateinischen Gesänge werden abgeschafft, nur deutsche Choräle sind vor der Predigt zu singen.

[1]) Kirchenverfassung des Herzogtums Gotha (Gotha 1864), S. 8.

[2]) Beck, Ernst der Fromme, S. 526. Synod.-Akten, Loc. 29 a, Nr. 1, 1645.

Ebenso ward die Herausgabe einer Agende beschlossen, sie erschien 1647. Leider fehlt in ihr eine Gottesdienstordnung, was sehr zu bedauern ist; denn es heißt in der Vorrede: „Dieweil hiebevor in Verrichtung des öffentlichen Gottesdienstes und den gewöhnlichen Kirchenzeremonieen in den Städten und auf dem Lande dieses Fürstentums nicht wenig Ungleichheit sich befunden", — durch das Fehlen wurde es nach meiner Meinung verschuldet, daß 1666 die Ordnung im Lande noch nicht gleichmäßig war. Wir sehen das aus den Akten [1]: Bericht wegen der Kirchen-Zeremonieen im Lande, 1666. In Nazza und Frankenroda z. B. war die Ordnung also:

a. in Nazza:

an Festtagen.	an Sonntagen.
Kyrie figuriert,	Komm heilger Geist,
Ehre sei Gott (vom Geistlichen gesungen),	
Allein Gott in der Höh' (vom Schulmeister angefangen),	
Epistel (gesungen),	Epistel (gelesen),
Choral,	Choral,
Evangelium (gesungen),	Evangelium (gelesen),
Figuralmusik,	Wir glauben all', oder Gott Vater, ich glaub' an Dich,
Herr Jesus Christ Dich zu uns wend' (gesungen),	
Predigt, Gebet, Vaterunser,	Predigt, Gebet, Vaterunser,
etwas musiciert,	Gesang (figuraliter oder choraliter),
die Kommunikanten treten unterdessen ins Chor,	
Vermahnung an die Kommunikanten (verlesen),	
Einsetzungsworte (gesungen),	Kollekte,
Austeilung,	Segen,
Festkollekte,	(darauf wird geschlossen).
Schlußvers.	

[1]) Loc. 23. Kirchenzerem. Nr. 5, 1666.

b. in Frankenroda.

an Festtagen.	an Sonntagen.
Kyrie,	Kyrie Gott Vater in Ewigkeit,
Ehre sei Gott (vom Pfarrer intoniert),	
Allein Gott in der Höh',	
Kollekte (gesprochen),	Kollekte (gesprochen),
Epistel (gelesen),	Epistel (gelesen),
Gesang (auf das Evangelium passend),	Gesang (auf das Evangelium),
	Evangelium (gelesen),
Glaube, oder Herr Jesus Christ Dich zu uns wend',	Glaube (gesungen), bald der lange, bald der kurze,
Predigt,	Predigt,
Gesang,	Gesang,
das h. Abendmahl,	Kollekte,
eins der verordneten Gebete (gelesen),	Segen (gesprochen),
Vaterunser,	Schlußvers.
Einsetzungsworte (gesungen).	

Also nicht einmal in zwei so nahe bei einander liegenden Dörfern herrschte völlige Gleichheit!

Im Jahre 1669 trat eine Änderung ein, mit welcher sich Tümpel [1]) freilich nicht einverstanden erklärt: ich denke mit Unrecht; sie betrifft das Bibellesen. Am 14. April des genannten Jahres erschien eine Verordnung Herzog Ernst des Frommen unter dem Titel: Fürstliche Ausschreiben [2]) und Puncta, wie es mit dem Bibellesen in der Kirchen von den Pfarrern hinkünftig gehalten werden soll.

Ausgehend von der Erwägung, daß zwar schon viel zur Kenntnis des Wortes Gottes geschehen sei — es wird dabei an die Nürnberger Bibel, den kurzen Auszug aus der biblischen Historie Alten und Neuen Testamentes, die Bilderschule und andere auf Anordnung des Herzogs herausgegebene Bücher erinnert —

1) S. 36.

2) Ernestinische Verordnungen (1720), S. 328.

sei es nach reiflicher Überlegung für sehr diensam befunden worden, zumal den gar einfältigen und schlechten gemeinen Leutlein zum Besten, daß das Bibellesen in öffentlicher Kirchenversammlung überall und durchgehends etwas schärfer als bisher an etlichen Orten geschehen, getrieben werde. Es sollen deshalb wöchentlich aufs wenigste noch ein paar Kapitel nebst den Summarien vorgelesen werden, am nächstkünftigen Sonntage Misericord. Domini sei anzufangen. Die Vorlesung soll im Haupt- und Nebengottesdienst stattfinden, im Hauptgottesdienst so, daß das Kapitel unmittelbar vor dem Glauben anstatt des Evangeliums, über welches ja so gepredigt wird, vorgelesen wird; der Vorlesung ist der summarische Bibelbrauch zugrunde zu legen.

Tümpels Vorwurf bezieht sich hauptsächlich auf die dadurch entstehende Breite der Liturgie und Verdunkelung des an sich klaren Organismus derselben. Er meint, daß gerade durch diese Verordnung Ernst des Frommen das Streben nach Kürze hervorgerufen worden sei, welches in der gegenwärtigen gothaischen Gottesdienstordnung so greifbare Gestalt gewonnen hat. Das ist nicht richtig. Das Streben nach Kürze ist nicht durch die in Rede stehende Vorlesung, sondern durch die vielen Lieder hervorgerufen worden, da man an Stelle der Hymnen und Responsorien lange und oft langweilige Lieder setzte. Das bekamen die Leute auf die Dauer und mit Recht satt und beseitigten dann nicht bloß manches Lied, sondern auch das was vorherging oder nachfolgte.

Wie erwähnt fehlt in der Agende von 1647 und den späteren gothaischen Ausgaben derselben von 1689 und 1724 die Ordnung des Hauptgottesdienstes, auch die Visitationsakten von 1666 geben darüber keine Auskunft; das Interesse an der Katechismusinformation und der Anschaffung der Nürnberger Bibel wiegt z. B. in den Akten von 1674 vor; gleichwohl können wir feststellen, wie der Gottesdienst damals offiziell gewesen ist, resp. hat sein sollen: nämlich nach der Agende des fünften Sohnes Ernst des Frommen, des Herzogs Ernst von Hildburghausen aus dem Jahre 1685. Das daselbst befindliche Direktorium, wonach der Gottesdienst überall gleichförmig gehalten werden soll, ist sicher ein genauer Abdruck des im Herzogtum Gotha üblich gewesenen, worauf

schon der Titel dieser Agende hinweist: „Des weyland Durchl. Fürsten und Herrn, Herrn Ernsten, Herzog zu Sachsen hochseligen Andenkens Ordnungen das Kirchen- und Schulwesen betreffend, auf Befehl seines fürstl. Durchl. Herrn Sohnes, des auch durchlauchtigen Fürsten und Herrn, Herrn Ernsten zusammengetragen 2c. Hildburghausen 1685.“ Hiernach hat der Gottesdienst folgende Gestalt haben sollen:

1. Der Chor fängt an mit dem Komm heilger Geist.

2. Darauf folgt Kyrie, Gott Vater in Ewigkeit, oder O Herr Gott Vater in Ewigkeit, auf die Festtage aber anstatt dessen das Kyrie eleison, figuraliter, wo man es haben kann.

3. Pastor: Gloria in excelsis deo, oder Ehre sei Gott in der Höhe.

4. Chorus: Allein Gott in der Höh' sei Ehr'.

5. Die Kollekte wie vorgeschrieben.

6. Epistel vorgelesen.

7. Choralgesang, der sich auf die Predigt schickt, wo ein Figuralgesang vor der Predigt pflegt gesungen zu werden, soll solches vor dem Choral geschehen.

8. Ein Kapitel aus der Bibel mit den Summarien.

9. Der Glaube gesungen.

10. Herr Jesus Christ Dich zu uns wend', oder Liebster Jesu, wir sind hier, Komm heiliger Geist, Herre Gott, an deren Statt auf die Festtage ein Figuralgesang, wo es Herkommen.

11. Folgt die Predigt.

12. Darauf die gemeine Beichte, Absolution, Gebet, Fürbitte, Abkündigung, Kanzelsegen, nach Anweisung der Kirchenlegende.

13. Der Gesang O Lamm Gottes, nach Gelegenheit auch wohl zu wiederholen.

14. Die Kommunion und unter derselben ein Choralgesang, der sich dazu schickt; wo der Kommunikanten viel sind, kann ein kurzer Figuralgesang prämittiert werden.

15. Der vorgeschriebene Versikul mit der Kollekte.

16. Der Segen.

17. Der Gesang Gott Vater, Gott Sohn, Gott heiliger Geist.

Hier sehen wir bereits die vielen an Stelle der alten Be-

standteile der lutherischen Ordnung getretenen Lieder. Vor der Predigt werden hier 6 Lieder gesungen, bei Luther 1526 nur drei, 1533 nur zwei, welche weise Beschränkung die Casimiriana noch einmal zeigte.

Woher kam es? Das anbetende Moment ist zurückgetreten, das lehrhafte überwiegt, damit die Gemeinde nur alles ordentlich versteht, singt sie in ausführlichen Liedern, was sonst der Chor in kurzer und doch auch verständlicher Weise gesungen. Daher ist auch wohl die Vorschrift im Synodalschluß Kap. 2, S. 15 und in den Generalpunkten zu erklären, daß die Festgesänge von dem Pfarrer vorher in der Kirche erklärt werden sollen. So verstummt der alte Chor, an seine Stelle treten die langen Lieder und Kirchenmusiken, deren Schönheit wir uns denken können. Schon die Casimiriana hatte S. 161 festgestellt, die Predigt soll an Sonn- und Feiertagen und hohen Festen aufs längste eine Stunde dauern, Ernst der Fromme hatte es aufs neue im Synodalschluß, Abschnitt 4: Von den Predigten, S. 25 eingeschärft, die Generalpunkte von 1698 desgl. unter Nr. 12, S. 3. Aber nicht alle Pfarrer konnten den Geist bändigen, der da redet! Den Beweis liefern die Akten der Generalvisitation von 1705 [1]). Die Bauern von Sättelstädt hatten ihren Schulmeister verklagt, daß durch sein Orgeln die Kirche zu lange dauere, gegen welche Klage sich derselbe in einer ausführlichen Schrift an den Generalsuperintendenten zu rechtfertigen suchte, in der wir einiges über die Ordnung des Gottesdienstes erfahren. Er wälzt alle Schuld auf den Geistlichen, und schreibt, der Gottesdienst sei so lang, „weil 5 bis 6 Choräle ohne dem Musizieren nur vor der Predigt gesungen werden“;

„1. als Komm heiliger Geist, dann Gloria, und darauf nicht über 7 oder 8 Takt präludiert.

2. Allein Gott in der Höh' gesungen, die Epistel gelesen und etwa

3. eines Verses lang des Chorals, welcher gesungen werden soll, vorher präludieret, dann die biblischen Kapitel und musiziert

[1]) Prot. der Generalvisitat. 1705, Nr. 61.

mit vorhergehendem Präludio so kurz man kann, nur daß hierzwischen Anstalt zum Figurieren und Stimmung der Instrumente gemacht werden kann,

4. der Glaube,

5. Ach Jesu Christ Dich zu uns wend', und vor dem Vaterunser, wenn ein Fest ist, auch noch

6. ein und anderer Vers gesungen. Die Predigt währet insgemein 5/4 auch öfters 1½ Stunden, worauf die Kommunion nebst vorherigem Choral ohne Vorspiel: Schaffe in mir Gott, allezeit mit 30, 40, 50, 60 auch wohl mehreren Personen pflegt gehalten zu werden. Und daher kommt es, daß alle Zeit vor elf oder halbweg zwölf Uhr die Kirche kaum aus wird, welches ja das wenige Orgeln, so dabei geschieht, nicht verursachen kann."

Leider fehlt es späterhin an ähnlichen Rechtfertigungsschreiben und sind wir deshalb hinsichtlich unserer Kenntnis der Gottesdienstordnung im achtzehnten Jahrhundert auf Brückners Kirchen- und Schulenstaat (1755) und Gelbke, Kirchen- und Schulverfassung (1790) und die Akten der Generalvisitationen beschränkt.

Nach Brückner [1]) war die Ordnung in der fürstlichen Schloßkirche auf dem Friedenstein und danach wohl im ganzen Lande folgende:

O Herre Gott, Vater in Ewigkeit fängt der Hofkantor zu singen an (das erweiterte Kyrie),

Ehre sei Gott in der Höhe wird vor dem Altar intoniert, Allein Gott in der Höh' von der Gemeinde gesungen.

Intonation und Kollekte, Epistel, Choral passend auf das Evangelium, ein Kapitel aus der Bibel mit den Summarien, Musik, der Glaube und Liebster Jesu, Predigt über das Evangelium, Vaterunser am Anfang und am Ende, Verlesung der Beichte, Absolution, ordentliches Kirchengebet, Fürbitte, Abkündigungen, Vaterunser, Votum, Musik, Intonation, Kollekte, Segen, Schlußvers. Ist Kommunion, so intoniert der Geistliche am Altar: Schaffe in mir Gott und singt eine Kollekte, verliest die Vermahnung an die Kommunikanten aus der Agende, Vaterunser und Einsetzungsworte werden singend gesprochen.

1) Bd. I, S. 4.

Bei Gelbke Kap. II, S. 257 ist die Ordnung genau dieselbe, über die Kirchenagende bestätigt er mit kurzen Worten, was wir durch lange Untersuchung gefunden: daß die Herzog-Heinrichs-Agende in unserem Lande Geltung gehabt habe und daß Ernst der Fromme zur Abstellung aller Ungleichheit 1647 eine Agende habe abfassen lassen.

Auch die auf uns gekommenen fürstlichen Verordnungen aus dem vorigen Jahrhundert enthalten wenig für unsere Untersuchung; zu erwähnen ist vielleicht die Verordnung vom 27. Januar 1784, daß die in einigen Orten bisher üblich gewesene Absingung der Episteln Sonntags in der Kirche abgestellt werde, woraus wir sehen, daß bis dahin trotz aller Befehle im ganzen Lande die Ordnung nicht vollständig gleichmäßig gewesen ist.

Im September 1788 hatte Josias Friedrich Christian Löffler seine Stelle als Generalsuperintendent von Gotha [1]) angetreten, und am 19. März 1793 ein neues Formular für die bei der Generalvisitation zu beantwortenden Fragen vorgelegt [2]). Frage 7: „welches die Ordnung des öffentlichen Gottesdienstes an Sonntagen sei und was in der Kirche sowohl vor- als nachmittags, sowohl vor als nach der Predigt zu geschehen pflegt“, kommt für uns in Betracht, denn sie giebt uns, nachdem Herzog Ernst II. am 30. Mai 1794 die Genehmigung zu den neuen Fragen erteilt hatte, ein Bild von der damaligen Ordnung.

Nach den Angaben der meisten Pfarrer ist es die Ordnung, welche wir aus Gelbke resp. Brückner kennen; nur der Pfarrer von Thal schreibt: „Die Ordnung des öffentlichen Gottesdienstes, wie ich solche vorgefunden, ist gerade die in der Kasimirianischen Kirchenordnung anbefohlene und im Lande durchgängig eingeführte“, also immer noch nicht völlige Gleichheit der Ordnung, denn Gelbke und Brückner und Casimiriana sind doch gründlich verschieden!

Im Jahre des Wartburgfestes (1817) [3]) wollten die getreuen

---

1) Berufen im Dezbr. 1787 (Herzog, Real-Enc. Bd. VIII, S. 451).

2) Loc. 18. Generalvisitat. Nr. 25. Acta, die Abänderung der seither bei der Generalvisitation gebrauchten Fragen betreffend, 1793, 1794.

3) Acta, die in Antrag gekommene Abfassung einer den gegenwärtigen Zeit-

gothaischen Landstände einerlei kirchliche Ordnung erreichen. Am 28. November des genannten Jahres dekretierte Herzog August: „Die Deputierten der getreuen Landschaft haben den unmaßgeblichen Antrag zur Abfassung einer den veränderten Umständen angemessenen Kirchenordnung gestellt, da die Casimiriana nicht mehr angemessen und teilweise nicht mehr befolgt würde. Das Oberkonsistorium solle deshalb berichten." Bretschneider, Löfflers Nachfolger, arbeitete am 1. April 1818 ein ausführliches Promemoria aus, in welchem er in einer Anlage A und B nachweist, was von der Casimiriana und den Ernestinischen Verordnungen noch gültig sei. Die Casimiriana findet wenig Gnade, besonders hinsichtlich der Liturgie, er schließt sein Gutachten: „Da nun die Hauptsache eines jeden Gesetzes ist: allgemeine Gültigkeit zu haben und eine sichere Regel des Verhaltens zu sein, dieser Zweck aber bei der Natur der gegenwärtigen Gesetzsammlungen nicht mehr erreicht werden kann, so ist dem Antrag der Landstände voller Beifall zu schenken"; zuerst aber sei die Liturgie, als das dringendste Bedürfnis, zu bearbeiten. Das Oberkonsistorium, damals aus dem Oberkonsistorial-Vizepräsidenten Gelbke, Oberkonsistorialrat Brückner, Oberhofprediger Schäffer, Oberkonsistorialassessor von der Becke und Generalsuperintendent Bretschneider bestehend, schloß sich diesem Promemoria laut Eingabe an den Herzog vom 23. April 1818 an: „Denn die Liturgie entspricht dem gegenwärtigen Geschmack und Bedürfnis nicht und ist die Ausarbeitung der neuen um so dringender, je mehr die Vernachlässigung des Gottesdienstes in neuer Zeit zugenommen und sich verbreitet hat." Der Herzog war damit einverstanden und befahl am 4. Mai 1818 den Entwurf einer neuen Liturgie spätestens bis Anfang des nächsten Jahres einzusenden, womit Bretschneider am 18. Mai beauftragt wurde. Wie lautet dessen Antwort? Er schreibt am 30. November 1820: Bei Gelegenheit der Generalvisitation habe er sich darüber unterrichtet, welcher liturgischen Formulare sich die Geistlichen bedienen, und sich überzeugt, daß das Bedürfnis einer neuen Liturgie nicht

verhältnissen und Bedürfnissen angemessenen neuen Kirchenordnung betreffend (1817, 1818, 1823, 1824, 1825, 1826). I Loc., 29. 104.

so dringend sei als er früher geglaubt, „indem die Pfarr
weder durch eigene Arbeiten oder durch Erkaufung neuerer
gischer Bücher für diesen Teil der Gottesverehrung so g
gesorgt haben“; — werde doch ein neues Kirchenbuch fü
wendig erachtet, so könnte man sich mit einigen Abänderun
das neue königlich-sächsische anschließen. Er fährt dann
„Ein weit dringenderes Bedürfnis ist jedoch das neue Gesa
Es fehlen im alten ganze Lieder zur Ordination, Kirchenwe
Präsentation, Investitur, Konfirmation, Lieder für die O
von den Pflichten des Bürgers gegen den Staat, und vo
Menge einzelner moralischer Pflichten.“ Also um des G
buchs willen soll bei der Gottesdienstordnung alles beim
bleiben; um des Gesangbuches willen wird Bretschneider
Grundsatz, daß ein Gesetz allgemeine Gültigkeit haben mü
tren — und leider kam er mit dem Gesangbuch zum Ziel.
schrieb unter Bretschneiders Exposé: „Die Beurteilung dies
tigen Gegenstandes muß ich lediglich der besseren Einsicht de
lichen Herren Räte des Herzoglichen Oberconsistorii übe
Gotha, den 1. Dezbr. 1820. Geldke.“ Der andere g
Rat war Schäffer. Er war nicht ganz Bretschneiders M
Er wollte einen Anhang sowohl zur Agende als auch zum G
buch, was Brückner veranlaßte, sich auch hören zu lassen.
zweifelhaft, ob man mit der Liturgie den Pfarrern freie
lassen dürfe: „Wir haben ja Erfahrungen genug gemach
wenig man den eigenen Urteilen vieler Pfarrer der hiesigen
in der Wahl eines zweckmäßigen und schicklichen Verhalte
ihrer Amtsführung trauen darf, und ist wenigstens der Sch
willen eine Norm festzusetzen“, ein neues Gesangbuch se
durchaus nötig. Und leider gab seine Stimme den Aus
Er wurde nun vom Herzoglichen Oberkonsistorium am 12.
1821 beauftragt, laut Reskript des Herzogs vom 16. Märzᵢ
Gedanken inbezug auf die Bearbeitung einer systematischen Ki
ordnung mitzuteilen und zugleich gutachtliche Vorschläge beizufü

Dem Brücknerschen Entwurf ist Gründlichkeit und K
nicht abzusprechen; die Einleitung, die er in seinem Pro
am 6. Dezember 1823 giebt, ist heute noch in Hinsicht a

539. fern.	Inter. Lipsiense. 1548.	. nach Gelbke .- u. Sch.-Verf. 1790.	. d. Gegenwart.
	Die Priester u. Ministranten sollen in ihren gewöhnlichen Meßkleidern vor den Altar treten u. sag.: Confiteor		
gt pro seinen . geistl.	Introitus	]	Eingangslied
	Kyrie	urzes Lied	
h gel. gef.	bleibt wie bei der Messe alles latein. Ist die Epistel lat. gesungen, wird sie deutsch gelesen	loria in excelsis llein Gott in der Höh ntonation ollekte pistel auptlied	Intonation Kollekte, Amen Epistel oder Evang. Predigtlied
alm d	Wie bei der Messe		
gelef.	Evang. lat. gef. und deutsch gelesen Wo nicht	ap. aus der Bibel nebst Summarien Musik	

Entstehung der fürstlichen Gewalt in kirchlichen Dingen mustergültig, — bei seiner scharfen Auseinandersetzung, wie es mit der Fürstengewalt in kirchlichen Dingen sei, ist vielleicht der 1817 oder 1819 geschehene Übertritt Friedrichs IV. zur katholischen Kirche, welcher 1822 seinem Bruder August gefolgt war, maßgebend gewesen. Zu beklagen ist das Ende, welches die ganze Verhandlung genommen; nachdem die Akten am 6. Februar 1824 reproduziert worden waren, wurde am 12. Februar dekretiert: einstweilen ad acta. Und dabei ist es geblieben. Hätte das Los den Entwurf zum neuen Gesangbuch getroffen, ich glaube, jeder Kenner desselben spräche mit dem 126. Psalm: „Des sind wir fröhlich!" Vielleicht ist's aber nicht zu beklagen, daß es damals zu keiner neuen Ordnung kam, die alte der Casimiriana besteht demnach noch zu Recht, und es kann den Geistlichen nicht verwehrt werden, nach ihr den Gottesdienst einzurichten, — vielleicht wäre die neue Ordnung des Gottesdienstes gar dem Gesangbuch ebenbürtig geworden!

Nachdem der Brücknersche Entwurf in des Archivs stille Kammer eingegangen war, trat das Streben nach Kürze immer mehr hervor: 1839 war die heutige Ordnung erreicht. Das Formular der Visitationsfragen war wieder geändert, Frage 5 behandelt die Ordnung des Gottesdienstes: aus der Beantwortung derselben z. B. in Tüngeda, Wangenheim und Gamstädt sehen wir, daß es daselbst bereits so war, wie im gesegneten Jahre 1881, in einigen Dörfern, z. B. in Friemar, Remstädt, Siebleben und Tüttleben, findet sich 1841 die Verlesung eines Bibelabschnittes nach dem Hauptliede; später kam auch dies ab, wann? habe ich nicht in Erfahrung bringen können.

Fassen wir das Ergebnis unserer Untersuchungen zusammen, so lautet es dahin, daß die Ordnung des sonntäglichen Hauptgottesdienstes im Herzogtum Gotha, wie auch ein Blick auf die Übersichtstabelle zeigt, auf dem Boden steht, den einst die Ordnungen Luthers, die wieder von der Messe ausgingen, legten, und daß die Casimiriana, in der sich die herrlichen Formen der Reformation noch einmal zeigten, gegenwärtig zwar außer Gebrauch gekommen ist, aber zum großen Teil gesetzlich noch nicht aufgehoben

ist. — Sollten diese Untersuchungen mit dazu beitragen, in der Landeskirche, der der Verfasser früher angehörte, an Stelle der jetzigen kärglichen Ordnung die liturgischen Schätze der Vorfahren wieder zur Geltung zu bringen, so würde er darin seinen schönsten Lohn erkennen.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Caput asininum.

Eine historische Studie

von

Gustav Rösch,

evang. Pfarrer in Hermaringen in Württemberg, ordentl. Mitglied der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, korresp. Mitglied der Historischen Gesellschaft zu Berlin.

Das religionsgeschichtliche Rätsel eines Eselskultus bei Juden und Christen, welches uns die Polemik Alexandrias und Roms aufgegeben hat, gehört heutzutage zu den zurückgestellten Fragen der historischen Kritik, nachdem es im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert eine ganze Litteratur um sich gesammelt hatte. Männer wie Bochart, Reland, P. E. Jablonski und J. D. Michaelis haben ihm ihre Aufmerksamkeit gewidmet. Seither ist es wenig mehr beachtet worden, bis es vor vierzig Jahren von Movers [1]) und Daumer [2]) und vor sechzehn Jahren von W. Pleyte [3]) zum letztenmal behandelt wurde. Die meiste Aufmerksamkeit hat jedoch J. G. Müller [4]) dieser Frage gewidmet, der sie fast gleich-

---

1) Movers, Die Phönizier, Bd. I (Bonn 1841), S. 297—299 und S. 365—370.

2) Daumer, Der Feuer- und Molochdienst der alten Hebräer (Braunschweig 1842), S. 186—190.

3) W. Pleyte, La Religion des Pré-Israelites recherches sur le dieu Seth (Leide 1865).

4) J. G. Müller, Kritische Untersuchung der taciteischen Berichte über die Juden (Theol. Stud. u. Krit. 1843, S. 893—958). Des Flavius Jo-

zeitig mit Movers in Angriff genommen und gegen den Schluß seines Lebens rekapituliert hat. Nach einer Reihe von zum Teil seltsamen Mißgriffen ist nun zwar von Movers und Müller, wie auch von Pleyte die Basis der Lösung aufgedeckt, aber nicht deren Formel selbst gefunden worden. Dieses unbefriedigende Ergebnis der bisherigen Forschung dürfte das Unterfangen zur Genüge rechtfertigen, das Caput asininum noch einmal durch die Retorte der Kritik zu treiben.

Die älteste uns bekannte Beschuldigung des Eselskultus hat Apion gegen die Juden vorgebracht. Hat nun auch diesem Ägypter zu seinem Buch „über die Juden" nicht eben das Wohlwollen die Feder geführt, so ist von ihm doch zu erwarten, daß er als der Mann der Wissenschaft seiner Zeit, welche er sich auf dem litterarischen Mittelpunkt zwischen Abendland und Morgenland, in Alexandria, in einem weiten Umfang angeeignet hatte und bald in der Heimat, bald in Rom unter den drei Kaisern Tiberius, Caligula und Claudius mit bestem Erfolg verwertete, darin nicht mit blinder Leidenschaftlichkeit, sondern mit überlegter Benutzung seiner Materialien und Auktoritäten zuwerke gegangen sei. Die ersteren boten ihm und die letzteren waren ihm, wie sein jüdischer Gegner Josephus ausdrücklich sagt [1]), zwei berühmte Rhetoren und Polyhistoren auf der Insel Rhodus zu der Zeit Ciceros, Posidonius aus Apamea in Syrien und Apollonius Molo [2]). Ihren Schriften entnahm er unter anderem auch die Notiz, daß die Juden im Tempel zu Jerusalem das Bild eines Eselskopfes aufgestellt und zum Gegenstand abgöttischer Verehrung gemacht hätten, was aber erst offenkundig geworden sei, als Antiochus Epiphanes bei seiner Plünderung des Tempels diesen Kopf gefunden und an seinem massiven Gold eine kostbare Beute ge-

---

sephus Schrift gegen den Apion; Text und Erklärung, aus dem Nachlaß von J. G. Müller, herausgeg. durch Carl Johann Riggenbach und Conrad v. Orelli (Basel 1877).

1) Jos c. Ap. II, 7.

2) Carl Müller, Fragmenta Historicorum Graecorum, vol. III, p. 245 sqq.

macht hätte [1]). Das Bild hatte nach den Quellen Apions diesen Standort von jeher gehabt, denn schon in alter Zeit war es einmal in einem Kriege der Juden mit den Edomitern von einem gewissen Zabidos aus der edomitischen Stadt Dora unter dem Versprechen der Auslieferung des dorischen Stadtgottes Apollo an die Juden und mittelst der Imitation eines auf der Erde wandelnden Sternes durch ein über seine Schultern gestülptes Lampengestell unter dem Zuschauen der verblüfften Juden nächtlicher Weile in aller Ruhe gestohlen worden [2]). Ob ein gewisser Damokritus (oder Demokritus?), welcher bei Suidas die Anbetung eines goldenen Eselskopfes von den Juden berichtet [3]), dem Apion oder unabhängig von ihm seinen oder anderen älteren oder späteren Quellen nacherzähle, vermögen wir wegen Mangels an jeglicher Kunde von seiner Persönlichkeit und seinem Zeitalter nicht zu entscheiden.

Anders als Apion berichtet jedoch der um zwei Generationen frühere Geschichtschreiber Diodor von Sicilien über den Fund des Antiochus Epiphanes im Tempel. Statt eines goldenen Eselskopfes läßt er nämlich den König im Allerheiligsten das Steinbild eines langbärtigen Mannes auf einem Esel mit einem Buche in der Hand gefunden haben, welches er für ein Bild des Moyses, des Gründers von Jerusalem und Sammlers und Gesetzgebers des jüdischen Volkes, gehalten habe. Um die menschenfeindlichen und seltsamen Gesetze der Juden zu vernichten, habe er nun vor dem Bilde des Gründers und auf dem unter freiem Himmel stehenden Altar des Gottes ein Schwein geopfert u. s. w. [4]) Wie J. G. Müller dies im wesentlichen dieselbe Geschichte nennen kann, die Apion aus Posidonius genommen habe [5]), wird nur dadurch begreiflich, daß er unbedingt dem Urteil des berühmten Philologen Heyne folgt, wonach Diodor gerade in der betreffenden

1) Jos., C. Ap. II, 7.
2) II, 9.
3) Suid. s. v. *Δαμόκριτος* und Ἰούδας καὶ Ἰουδαῖος.
4) Diod. Sic., Hist. XXXIV, 1.
5) J. G. Müller a. a. O., S. 909.

so dringend sei als er früher geglaubt, „indem die Pfar
weder durch eigene Arbeiten oder durch Erkaufung neuere
gischer Bücher für diesen Teil der Gottesverehrung so
gesorgt haben"; — werde doch ein neues Kirchenbuch f
wendig erachtet, so könnte man sich mit einigen Abänderu
das neue königlich-sächsische anschließen. Er fährt dan
„Ein weit dringenderes Bedürfnis ist jedoch das neue Ges
Es fehlen im alten ganze Lieder zur Ordination, Kirchenw
Präsentation, Investitur, Konfirmation, Lieder für die O
von den Pflichten des Bürgers gegen den Staat, und v
Menge einzelner moralischer Pflichten." Also um des
buchs willen soll bei der Gottesdienstordnung alles bei
bleiben; um des Gesangbuches willen wird Bretschneider
Grundsatz, daß ein Gesetz allgemeine Gültigkeit haben m
tren — und leider kam er mit dem Gesangbuch zum Ziel.
schrieb unter Bretschneiders Exposé: „Die Beurteilung dies
tigen Gegenstandes muß ich lediglich der besseren Einsicht d
lichen Herren Räte des Herzoglichen Oberconsistorii üb
Gotha, den 1. Dezbr. 1820. Geisle." Der andere
Rat war Schäffer. Er war nicht ganz Bretschneiders M
Er wollte einen Anhang sowohl zur Agende als auch zum
buch, was Brückner veranlaßte, sich auch hören zu lassen.
zweifelhaft, ob man mit der Liturgie den Pfarrern frei
lassen dürfe: „Wir haben ja Erfahrungen genug gemac
wenig man den eigenen Urteilen vieler Pfarrer der hiesigen
in der Wahl eines zweckmäßigen und schicklichen Verhalt
ihrer Amtsführung trauen darf, und ist wenigstens der Sc
willen eine Norm festzusetzen", ein neues Gesangbuch s
durchaus nötig. Und leider gab seine Stimme den Au
Er wurde nun vom Herzoglichen Oberkonsistorium am 12.
1821 beauftragt, laut Reskript des Herzogs vom 16. Mär
Gedanken inbezug auf die Bearbeitung einer systematischen K
ordnung mitzuteilen und zugleich gutachtliche Vorschläge beizuf

Dem Brücknerschen Entwurf ist Gründlichkeit und K
nicht abzusprechen; die Einleitung, die er in seinem Pro
am 6. Dezember 1823 giebt, ist heute noch in Hinsicht a

…539. …fern.	Inter. Lipsiense. 1548.	…. nach Gelbke …- u. Sch.-Verf. 1790.	…. d. Gegenwart.
…gt pro seinen geistl.	Die Priester u. Ministranten sollen in ihren gewöhnlichen Meßkleidern vor den Altar treten u. sag.: Confiteor		
	Introitus	…l	Eingangslied
	Kyrie	…urzes Lied	
…ꝫ gel. ges.	bleibt wie bei der Messe alles latein. Ist die Epistel lat. gesungen, wird sie deutsch gelesen	…loria in excelsis …llein Gott in der Höh …ntonation …ollekte …pistel …auptlied	Intonation Kollekte, Amen Epistel oder Evang. Predigtlied
…lm	Wie bei der Messe		
gelef.	Evang. lat. gef. und deutsch gelesen { Wo nicht	…ap. aus der Bibel nebst Summarien …Musik	

Weitere Erwähnungen oder auch nur Andeutungen des Eselskultus bei den Juden sind dem Verfasser nicht bekannt.

Mit dem Eselskultus sollen periodische Menschenopfer verbunden gewesen sein. Der vorhin genannte Damokritus erzählt, die Juden hätten alle drei oder sieben Jahre [1]) einen Fremdling aufgegriffen und geopfert, wobei sie die Fleischteile in kleine Brocken zerschnitten und so weggeschafft hätten. Der Anschluß dieser Notiz an die von der Anbetung des Eselskopfes mittelst *καὶ* läßt für dieses Menschenopfer keine andere Beziehung als die auf den Eselskultus zu. Diese Menschenopfersage bei Damokritus, welche im 19. Jahrhundert noch in der Judenhetze zu Damaskus wegen der Ermordung des Paters Thomas nachgeklungen hat, ist vielleicht nur eine chronologisch modifizierte Abstraktion aus der Erzählung Apions, bzw. seiner Gewährsmänner Posidonius und Apollonius Molo von einem zweiten Funde des Königs Antiochus Epiphanes im Tempel zu Jerusalem. Dieser zweite Fund soll in der Entdeckung eines gefangenen Griechen in einem Gemach mit einer Tafel voll Leckerbissen bestanden haben. Der Gefangene habe den König flehentlich um Rettung gebeten, da er infolge eines unverbrüchlichen Gesetzes der Juden nur noch wenige Tage zu leben hätte; es müßte nämlich alljährlich ein Fremdling eingefangen werden, welcher hier ein Jahr lang gemästet und dann in einem Walde getötet würde, wobei man den Leib nach besonderen Gebräuchen opfere, von den Eingeweiden esse und ewige Feindschaft gegen die Griechen schwöre und danach die Überreste in eine Grube werfe [2]).

Von den Juden ging der Vorwurf des Eselskultus über auf die Christen, „ut judaicae religionis propinquos", wie Tertullian diesen Übergang kurz und gut begründet [3]). Er mußte sich in der Heidenwelt unwillkürlich vollziehen, da das Christentum um seines geschichtlichen Ursprunges willen der öffentlichen Meinung

1) Suid. s. v. Ἰούδας: *κατὰ τριετίαν*, s. v. *Δαμόκριτος*: *κατὰ ἑπταετίαν*.

2) Jos. c. Ap. II, 8.

3) Tert., Apol. 16.

nur als eine Abzweigung des Judentums erscheinen konnte, wenn diese auch nach Tacitus schon in der neronischen Zeit zwischen den beiderseitigen Anhängern unterschied [1]), was übrigens bekanntlich Autoritäten der Kirchengeschichte auf den Grund von Anzeichen der über das erste Jahrhundert hinaus gebräuchlichen Zusammenwerfung von Juden und Christen bestreiten, indem sie die Äußerungen des Tacitus und Suetonius [2]) über die neronischen Christen für Anachronismen aus den späteren Verhältnissen ihres Zeitalters erklären. Dem heidnischen Motiv der Subsumtion der Christen unter die Juden mußte aber auf jüdischer Seite das Bedürfnis der Selbstentlastung auf Kosten der neuen Sekte zuhilfe kommen. Früher hatten sie dieses Bedürfnis auf Kosten der Samariter befriedigt und den Eselsgott zu diesen übergeführt, indem sie dem Götzen der Leute von Ava, Tharthak (2 Kön. 17, 31), die Eselsgestalt andichteten [3]). Demgemäß sehen wir bei den Kirchenvätern die Juden die vom den Heiden bisher ihnen aufgebürdeten Vorwürfe nach besten Kräften auf die Christen überwälzen [4]). Dasselbe Motiv der Selbstentlastung finden wir jedoch später durchaus konsequent auch bei den Christen wirksam, wenn sie dieselben Vorwürfe von der orthodoxen Christenheit weg den ausgearteten Denominationen der Gnosis zuschieben [5]).

Die älteste Spur der Übertragung der Schandsagen über die Juden auf die Christen begegnet uns in deren ungreifbarer Verdächtigung der Pflege einer in „flagitia“ sich gefallenden „exitiabilis superstitio“ bei Tacitus [6]), welchem Suetonius mit seiner ebenso vagen Prädizierung der Christen als eines „genus hominum superstitionis novae ac maleficae“ [7]) zur Seite tritt.

---

1) Tac., Ann. XV, 44.

2) Suet., Nero 16.

3) Winer, Realwbch., Bd. II, S. 605 im Art. Tharthak.

4) Man vgl. Tac., Hist. V, 5 mit Justin., Dial. c. Tryph. 10. 17. 108. 117 und Orig., C. Cels. VI, 27.

5) J. C. Th. v. Otto, Justini philosophi et Martyris opera quae feruntur omnia. Ed. tertia, t. I, p. 83, n. 30.

6) Tac., Ann. XV, 44.

7) Suet., Nero 16.

Der Vermittler dieser Übertragung dürfte heidnischerseits Apion gewesen sein, insofern er als Mitglied der gegen die Juden bei Caligula klagenden Deputation der Griechen in Alexandria die politische und religiöse Beargwöhnung der Juden bei dem römischen Publikum erst recht in Fluß gebracht zu haben scheint [1]), und so durch die allgemeine und auch ihm eigene [2]) Konfusion des Christentums mit dem Judentum später die Verurteilung beider durch die öffentliche Meinung und Gewalt, sei es nun unabsichtlich durch den Druck seines weitreichenden Ansehens, oder absichtlich durch den Hebel förmlicher Umtriebe, herbeigeführt haben mag, als das Christentum unter Claudius, dem dritten von ihm erlebten Kaiser, zum erstenmal die jüdischen Kreise Roms in Gärung brachte [3]). Diese wahrscheinliche Mitschuld Apions am römischen Haß gegen die Christen scheint der Nachwelt in Erinnerung geblieben zu sein und sich in der Verwendung Apions zu einem Genossen und Beihelfer des Magiers Simon in seinem Kampfe mit Petrus in den clementinischen Homilien und Rekognitionen [4]), sowie in der von Eusebius erwähnten einstigen Existenz von „Streitgesprächen zwischen Petrus und Apion" [5]) zu reflektieren.

Einen Inhalt für diese „superstitio" gewinnen wir erst durch Minucius Felix und Tertullian. Der erstere läßt in seinem Dialog „Octavius" seinen Vertreter des Heidentums, Cäcilius, hören, daß die Christen das Haupt des schändlichsten Tieres, des Esels, aus abgeschmackter und unverständlicher Schwärmerei als ein geheiligtes verehren [6]). Der letztere verlacht den Traum

1) Jos., Antiqq. XVIII. 8, p. 1.

2) Wenn anders die Behauptung des Hieronymus (Catal. Scriptt. eccl. 8) ein Korn Wahrheit enthält, daß sogar Apions Gegner, Philo, die erste Christengemeinde in Alexandria für eine jüdische Glaubensgemeinschaft gehalten und in einem besonderen Buche verherrlicht habe, dann muß die in Clem. Rom., Hom. IV, 7 dem Heiden Apion in den Mund gelegte Äußerung über die Bekehrung des Clemens durch den Apostel Petrus, Clemens sei von einem Barbaren, Namens Petrus, verführt worden, τὰ Ἰουδαίων ποιεῖν καὶ λέγειν, ebenso historisch treu sein, als sie faktisch unwahr ist.

3) Suet., Claud. 16.

4) Schliemann, Die Clementinen, S. 101 u. 317.

5) Eus., Hist. eccl. III, 38.

6) Min. Fel., Oct. 9.

der Heiden, daß ein Eselskopf der Gott der Christen sei, und bürdet die Schuld dieses Wahns dem Berichte des Tacitus über die Rettung der Juden in der Wüste durch eine Wildeselherde auf [1]). Dabei liefert er einen direkten Beleg für das Bedürfnis der Juden, die ihrer Religion gemachten Vorwürfe auf die Christen überzuwälzen, indem er gegen einen jüdischen Apostaten eifert, der das Gemälde eines Mannes in der Toga mit Eselsohren und einem Huf an dem einen Fuß, sowie mit einem Buche in der Hand, mit der Unterschrift ausgestellt habe: „Deus Christianorum *ONOKOIHTHΣ*“ (oder wie sonst der Name gelautet haben mag [2]). Eine Reproduktion dieses Gemäldes ist vermutlich jene Gemme mit dem predigenden Esel im Pallium, welche zuerst Stephanonius und nach ihm Münter veröffentlicht hat. Vielleicht hat sie aber auch keine Beziehung auf das Christentum, da sie eine Variation jenes angeblichen Mosebildes sein kann, welches Antiochus Epiphanes im Tempel gefunden haben soll, wofür F. Becker auf die dem Priester Zacharias im Tempel erschienene Mannesgestalt mit einem Eselskopf in einem gnostischen Evangelium über die Geburt Marias bei Epiphanius hingewiesen hat [4]). In dieselbe Branche gehört vielleicht die Thonfigur eines Mannes mit einem Eselskopf und einem Buche in der Hand im Musée de Luynes, wie Renan meint [5]).

Der wahrscheinlich jüngste Zeuge ist endlich jener Christ Alexamenos, dessen Andacht vor dem gekreuzigten Anfänger und Vollender unseres Glaubens der Griffel eines Spötters in den römischen Kaiserpalästen mit der Karikatur eines Beters vor einem an einem Kreuze ausgestreckten Menschenrumpf mit einem Eselskopf verewigt hat [6]).

---

1) Tertull., Apos. 16 und ad Natt. I, 11 u. 14.

2) Franz Oehler bietet in seiner Notenausgabe Tertullians Bd. I, S. 181, Anm. b das einschlägige Material.

3) F. Becker, Das Spottkruzifix in den Kaiserpalästen (2. Ausgabe), S. 30, Anm. 1.

4) Epiph., Haer. XXVI, 16.

5) E. Renan, Der Antichrist (deutsche Ausgabe), S. 32, Anm. 3.

6) F. Becker a. a. O. und Kraus, Das Spottkruzifix vom Palatin.

Ausklingen hören wir den Vorwurf der Eselsanbetung schließlich in den Träumereien der Gnostiker. Abgesehen von der eben erwähnten Erscheinung in dem gnostischen Marienevangelium schreibt der Christenhasser Celsus dem obersten der sieben Herrschergeister der Ophiten das Gesicht eines Esels und den Namen „Thaphabaoth“ oder „Onoel“ (vox hybrida aus ὄνος und אֵל) zu, für welchen ersteren Namen Origenes „Tharthataoth“ (Tharthak oder Astaroth?) gefunden haben will [1]. Dem ähnlich sagt Epiphanius gewissen ungenannten Gnostikern nach, sie legen dem Sabaoth im siebenten Himmel bald die Gestalt eines Esels, bald die eines Schweines bei [2].

Die mit dem Kultus der Christen angeblich verbundenen „flagitia“, die ihnen schon zur Zeit Neros den öffentlichen Haß zugezogen haben sollen, exemplifiziert uns zuerst ihr heidnischer Apologet, Plinius der Jüngere, wenn er in seinem bekannten Christenbericht an den Kaiser Trajan den christlichen Versammlungen neben dem Zweck der Lobpreisung Christi als eines Gottes auch den gemeinschaftlicher, unschuldiger Mahlzeiten unterlegt [3]. Eine Rechtfertigung, welche den Vorwurf verbrecherischer Unnatur in der Wahl der Speisen, also „Thyestesmahle“, wie Athenagoras [4]) und das Zirkularschreiben von Lugdunum und Vienna sich ausdrücken [5]), voraussetzte. Ein Anzeichen der „Ödipusbeilager“ hat der Statthalter von Bithynien ebenfalls nicht entdecken können. Die von ihm zur Untersuchung gezogenen Christen ließen sich nur zu dem Geständnis des gegenseitigen Gelöbnisses der Enthaltung von Lastern, Ehebruch u. s. w. herbei, und zwei Diakonissen bekannten selbst auf der Folter nicht mehr als eine „superstitio prava et immodica“. Plinius scheint zum Folterknecht zu weich gewesen zu sein, später zur Zeit Justins des Märtyrers verstand man den Gebrauch der Folter zur Erpressung des Geständnisses

1) Orig., C. Cels. VI, 30.

2) Epiph., Haer. XXVI, 10.

3) C. Plin. Sec., Epist. X, 96.

4) Athenag., Suppl. 3.

5) Euseb., Hist. eccl. V, 1. 14.

der in Frage stehenden Schändlichkeiten schon so gut, als zur Zeit der Hexenprozesse [1]).

Mit dürren Worten hören wir den Vorwurf des Fraßes von Menschenfleisch und der blutschänderischen Unzucht bei den Liebesmahlen aus heidnischem Munde erst bei dem eben genannten Justin dem Märtyrer [2]). Umständlich nach beiden Seiten hin ausgeführt finden wir ihn bei Minucius Felix, welcher in ersterem Punkte dem Cäcilius die Anklage gegen den christlichen Aufnahmeritus in den Mund legt, der Neubekehrte habe bei seiner Aufnahme in einen über ein lebendes Kind aufgeschütteten Weizenhaufen scheinbar unschuldige Messerstiche zu führen; wenn dann das Kind durch die blindlings beigebrachten und verborgenen Wunden getötet werde, so lecken die Versammelten durstig sein Blut und verteilen seine Glieder unter sich [3]). Dieselbe gegnerische Fiktion des Aufnahmeritus, nur in glaubhafterer Fassung, setzt Tertullian voraus, wenn er den Christenfeind, um ihn von der Unmöglichkeit dieses Wahnes zu überzeugen, zu der Probe der Selbstüberwindung auffordert: „Komm, tauche den Mordstahl in ein unschuldiges Kind, oder wenn das die Obliegenheit eines anderen ist, so stelle dich auch nur neben einen Menschen, der stirbt, ehe er gelebt hat, erwarte das Entfliehen des jungen Lebens, fange das rauchende Blut auf, tränke dein Brot damit und iß es mit Lust"; oder wenn er den „pater sacrorum" dem Bewerber um die Aufnahme die Weisung geben läßt: „Du brauchst ein noch zartes Kind, das vom Tod nichts weiß und unter deinem Messer lacht, desgleichen ein Brot, um das giftige Blut damit aufzufangen" [4]). Nach Origenes wäre diese Verleumdung von den Juden ausgegangen, welche schon „am Anfang der Lehre des Christentums" ausgesprengt hätten, die Christen opfern ein Kind und kommunizieren mit dessen Fleischbrocken" [5]). Ja Justin beschuldigt die Juden

1) Just. Mart., Apol. II, 12.

2) Ebendas.

3) Min. Fel., Oct. 9.

4) Tertull., Apol. 8 und ad Natt. I, 7.

5) Orig., C. Cels. VI, 27: „— ὡς ἄρα καταθύσαντες παιδίον μεταλαμβάνουσιν αὐτοῦ τῶν σαρκῶν".

sogar, sie behaupten, Jesus selbst hätte alle die „gottlosen gesetzwidrigen und frevelhaften“ Unsitten gelehrt, welche sie den Christen allenthalben nachsagen [1]). Doch nimmt er anderseits wieder die Einsichtsvolleren unter den Juden von diesem Treiben aus, wenn er im Gespräch mit Trypho, dem jüdischen Wortführer, die Antwort auf seine Frage, ob denn seine Freunde auch die Meinung teilen, daß sie, die Christen, Menschenfleisch essen, in den Mund legt, was der große Haufe sage, sei nicht glaubwürdig, da es der menschlichen Natur fern liege [2]). An den „tenebrae caninae“ [3]) der angeblichen Liebesmahlgreuel gehen wir vorüber.

Man ist unwillkürlich versucht, den Vorwurf des Menschenopfers und -fraßes gegen die Christen aus einem Mißverständnis des Abendmahls abzuleiten und so von dem gleichen Vorwurf gegen die Juden zu isolieren. Aber „woher sollte die Außenwelt hiervon Kenntnis erhalten haben, da fromme Weihen stets Unberufene fernhalten und Zeugen ausschließen“? fragen wir mit Tertullian [4]) gegen die neuerdings behauptete anfängliche Öffentlichkeit der Abendmahlsfeier [5]). An Verrat ist ebenso wenig zu denken, wie ebenfalls schon Tertullian erinnert [6]). Wie konnte nun heidnische Böswilligkeit die Anthropophagenschuld der Christen erfinden, wenn sie dieselbe nicht der alten bösen Sage über das Opferwesen der Juden entnahm, wozu sie sich durch die Abstammung der Christen von den Juden für berechtigt halten konnte? Nicht anders wird es sich mit den Liebesmahlgreueln verhalten. Tacitus schildert die Juden in sexueller Hinsicht als ein im höchsten Grade wollüstiges Volk, das zwar den Umgang mit fremden Frauen meide, aber unter sich nichts für unerlaubt halte [7]). Wie nahe lag es da für die öffent-

---

1) Justin., Dial. c. Tryph. 108.

2) Ebend. 10.

3) Tert., Apol. 8.

4) Tert., Apol. 7 und ad Natt. I, 7.

5) E. Stähelin im Art. „Abendmahlsfeier“ in Herzog und Plitt, Realenc. für protest. Theologie und Kirche, Bd. I, S. 50.

6) Tert., Apol. 7.

7) Tac., Hist. V, 5: „projectissima ad libidinem gens alienarum concubitu abstinent, inter se nihil illicitum“.

liche Meinung in Rom, dieses Verdikt auch auf die Christen auszudehnen und mit Scenen zu illustrieren, wie sie in den Kaiserpalästen zur Zeit Neros nicht mehr ungewöhnlich waren. Wenn endlich die Juden Holz zu diesem Scheiterhaufen der christlichen Tugend trugen, so war das eben auch in diesem Punkte, wie in dem der Anthropophagie, der sehr entschuldbare Versuch der Selbstentlastung, wozu ihnen vereinzelte Vorfälle, wie in Korinth, Recht und Stoff gegeben haben mögen.

Nachdem wir nunmehr das Material der Sage vom Eselskultus zusammengestellt haben, forschen wir ihrem Ursprung nach.

Werden wir ihn auf dem Gebiete der Thatsachen finden? Ja, wenn wir auf Apion hören wollen, der sich einfach auf den Fund des Antiochus Epiphanes beruft. Die Zwiespältigkeit des Berichtes über denselben muß uns jedoch mißtrauisch machen: nach Apion hat Antiochus das goldene Bild eines Eselskopfes, nach Diodor das steinerne Bild eines Eselsreiters, gefunden. Was ist wahr? Keines von beiden, antwortet der kritische Instinkt, auch ohne auf die von Josephus eingelegte Berufung an die Thatsache besonderes Gewicht zu legen, daß weder die Geschichtschreiber Polybius, Strabo Nikolaus von Damaskus, Timagenes, Kastor und Apollodor eine Silbe von einem derartigen lächerlichen Funde berichten, noch die anderen Sieger über seine Landsleute, Antiochus Theos, Pompejus der Große, Licinius Crassus und jüngst Titus, bei ihren Besuchen im Tempel einen solchen gemacht hätten, was wenigstens inbetreff des Pompejus Tacitus ausdrücklich bestätigt, wenn er es durch dessen Besuch im Tempel allgemein bekannt geworden sein läßt, „daß das Allerheiligste ein leerer Raum ohne jedes Götterbild sei und seine Geheimnisse ohne Inhalt seien“ [2]). Das bricht dem „cillus“ Le Moynes und Jahns bei Florus das Genick, aber auch dem Cherub mit dem Eselskopf, den Michaelis zur Ehrenrettung Apions im Allerheiligsten anbringt [3]). Bestätigt

1) Jos., C. Ap. II, 7.

2) Tac., Hist. V, 9.

3) Davidis Michaelis Commentatio de Cherubis recitata die III Julii 1751, in den Commentarii Societ. Reg. Scientt Gotting., T. I, p. 157 bis 184.

wird die Angabe des Tacitus über das Allerheiligste von Josephus, der über dasselbe berichtet: „es lag gar nichts in ihm“ [1]). Nach dem Thalmud befand sich jedoch seit dem Verschwinden der Bundeslade wenigstens ein Stein daselbst aus den Tagen der ersten Propheten, welcher „Schetijah“ genannt wurde und vom Boden an drei Finger hoch war [2]). Der Stein trug die Inschrift des Jahvenamens. Er war vielleicht die echte ehemalige Unterlage der Bundeslade und darum ihr Repräsentant im Serubabelschen und Herodianischen Tempel. Im besten Falle kann also nur dieser Stein von Antiochus gefunden worden sein. Wie kann aber dieser Fund zur Sage vom Eselskopf Anlaß gegeben haben? Durch den in der Diadochenzeit aufgekommenen internationalen Gebrauch der griechischen Sprache, in welcher das Wort ὄνος neben anderen Bedeutungen auch die des oberen laufenden Mühlsteins hat, vermutlich weil er durch einen Esel in Bewegung gesetzt wurde. Konnte diese Metapher aber auch auf den unbeweglichen und als Unterlage der Bundeslade viereckig zu deckenden Schetijahstein übergetragen werden, wie Grätz unter der Billigung Diestels vermutet hat? [3]) Wir haben also vielleicht den Entstehungsgrund der Sage irgendwo anders, als in dem Fund des Antiochus Epiphanes, zu suchen.

In dem offiziellen Kultus der alttestamentlichen Religion hat ihn vor vierzig Jahren G. Fr. Daumer mit einer verblüffenden Unwissenschaftlichkeit nachzuweisen gesucht [4]). Von dem Axiom des molochistischen Charakters dieser Religion ausgehend, behauptet er das frühzeitige Aufkommen einer Opposition gegen den urväterlichen Jahve-Molochdienst der zerstörenden Naturkraft durch den Kultus der erhaltenden im Dienste des Baal-Peor. Mittelst der erstaunlichen Etymologie פְּעוֹר = בְּעִיר, Vieh, im vorliegenden Falle

1) Jos., B. J. V. 5, 5.

2) Der hebräische Wortlaut dieser vielfach, aber nur numerisch oder fragmentarisch angeführten Stelle im Traktat Joma 5, 2 findet sich vollständig in Eisenmenger, Entdecktes Judentum, Tl. II, S. 161.

3) Diestel im Art. „Tempel“ in Schenkel, Bibellexikon, Bd. V, S. 479.

4) G. Fr. Daumer a. a. O.

notwendig: Esel, stempelt er nun diesen zu einem Eselsgott. Die Spuren der Existenz seines Kultus sind für Daumer die Identität des Appellativs für Stadt und Esel: עִיר = עַיִר, die Dionysien des Laubhüttenfestes, der Eselskinnbacken Simsons, Saul auf der Suche nach dem verlorenen Esel seines Vaters Kis, der Esel des Messias u. s. w. Die Herrschaft habe der Eselsdienst besonders im nördlichen Reiche geführt, was dessen Kälberdienst durch den möglichen Übergang der Bedeutung von עֵגֶל aus Kalb in Esel beweise. Ja der Hauptstamm Ephraim habe sogar von dem Dual von פֶּרֶא seinen Namen gehabt. Der älteste Prophet dieses Kultus sei Bileam gewesen, dessen Eselin mit ihrem sprechenden Maul den weltschaffenden Logos repräsentiere. Aber auch Mose, Krischna, Dionysos und Christus seien Inkarnationen des Esels gewesen. Doch stellen wir das Mühlrad einer Gelehrsamkeit à la Dupuis, Origine de tous les cultes.

Mit Scharfsinn und Vorsicht hat dagegen der bahnbrechende Chorführer in der vergleichenden Mythologie des Orients, Movers, die Überreste der für ihn vormosaischen und für uns Heutige vorpentateuchischen Religion der Israeliten zu ihrer von Theologen und Archäologen vielfach acceptierten und weitergebildeten Identifizierung mit dem allgemeinen Baal- und Molochdienst der Semiten [1]) zusammengestellt und verwendet. Hierbei führte ihn im Lauf der Untersuchung die Ausnahmestellung des Esels im Erstgeburtsgesetz, das Reinigungsopfer der roten Kuh, der Bock für den Asasel und der Würgengel zu dem Schluß auf einen Moloch-Typhondienst der Israeliten in Ägypten und dadurch zu der Ableitung der Sage vom jüdischen Eselskultus aus der mythologischen und hierurgischen Verbindung des Esels mit dem Set-Typhon [2]). Dasselbe Ziel hat W. Pleyte mit einem durch die neueren Fortschritte der Hieroglyphenkunde bereicherten Material verfolgt und dabei das gleiche Resultat erreicht [3]). Mag es sich nun mit der

---

[1]) Wolf Graf Baudissin, Jahve et Moloch, p. 3—5.

[2]) Movers, Die Phönizier, Bd. I.

[3]) W. Pleyte, La religion des Pré-Israelites (hauptsächlich p. 143 bis 160).

35*

Zuverlässigkeit dieses Resultates in der Frage nach dem Gottesdienst der Israeliten in Ägypten verhalten wie es will, denn die wichtigste Instanz für ihre Entscheidung, die monumentale Kunde von den Göttern der nach dem Urteil Ebers' trotz der Einsprache Brugschs mit den Hebräern identisch bleibenden „Apuira" oder „Aperiu" [1]) fehlt uns bis jetzt noch ganz: das wenigstens ist ein feststehendes Ergebnis der Ägyptologie, daß die Denkmäler den Baal der Kanaaniter als „Bâr" oder „Bâru" mit dem „Set" oder „Sutech", dem Gott der ausländischen Barbaren, welcher sich nach Plutarch mit Typhon deckt [2]), identifizieren [3]). Diesen Barbarengott aber imputierte die alexandrinische Religionswissenschaft auch den Juden, denn nach der mythologischen Bildersprache bei Plutarch hat Typhon nach seinem siebentägigen Fluchtritt auf einem Esel aus der Schlacht gegen Horus, den Rächer seines Vaters Osiris, den Hierosolymos und Judäos gezeugt [4]), und die Juden verehren daher auch die beiden typhonischen Tiere, den Esel und das Schwein [5]); endlich war nach dem Alexandriner Philo auch das goldene Kalb in der Wüste ein Typhonbild [6]). Letztere Tradition hat ihren guten Rückhalt in dem „Stiere des Set" auf einem Obelisken zu Tanis aus der Zeit Ramses' II. [7]) Diese Umstände dürften die Entstehung der Sage aus dem alexandrinischen Theologumenon von Typhons Vaterschaft der Juden sehr plausibel machen, weswegen sie sich auch J. G. Müller mit vielen

---

1) Brugsch, Geschichte Ägyptens unter den Pharaonen (erste deutsche Ausgabe), S. 582—583, und Ebers, Das Grab und die Biographie des Feldhauptmann Amen-em-heb, in der „Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft", Jahrg. 1877, S. 470.

2) Plut., De Is. et Os. 41.

3) Ed. Meyer, Set-Typhon, S. 47. Ebers, Ägypten und die Bücher Moses, Bd. I, S. 212—213 und S. 244.

4) Plut., De Is. et Os. 31.

5) Ed. Meyer a. a. O., S. 40 u. 43.

6) Winer, Bibl. Realwörterbuch, Bd. I, S. 644 im Art. „Kalb, goldenes".

7) Ebers a. a. O., S. 186, Anm. 5. Ed. Meyer a. a. O., S. 157.

anderen angeeignet hat [1]), nachdem schon Jablonski diesen Weg eingeschlagen hatte [2]).

An den abenteuerlichen Versuchen der Ableitung der Sage aus heidnischen Verzerrungen biblischer Einzelheiten, in welchen die frühere Zeit sich gerne erging, wird sich heutzutage niemand mehr beteiligen wollen. Um sie aber doch nicht unbeachtet zu übergehen, so hat man die Mißdeutung der Abbreviatur ἐνο͂ς für οὐρανὸς (Dan. 4, 23) in ὄνος bei den Griechen und die daraus geflossene Umwandelung von coelum in cillus bei den Römern, oder einen Spott mit ὄνος auf den Oniastempel in Heliopolis, oder eine böswillige Kombination des Epithetons כָּבֵד für Jahve in Deut. 32, 12 mit dem Epitheton כּוֹבֵד für den Waldesel in Hos. 8, 9, oder des koptischen *ΠΙΕΩ*, der Esel, mit dem biblischen פי יהוה für den Ursprung der Sage verantwortlich gemacht. Das die Anbetung des Esels begründende taciteische Verdienst des Tieres um die Juden aber hat man teils aus der Übertragung des Fundes Anas in der Wüste in Gen. 36, 12, der nach Hieronymus in der Entdeckung warmer Quellen und nach dem Syrer in der Auffindung von Wasser überhaupt bestand, auf Mose, teils aus dem Quellenreichtum des Lagerplatzes Elim, den Josephus Ἠλὶν nennt, was wie der Plural der das r in l erweichenden syrischen Form von עַיִר aussehen soll, teils aus der möglichen Existenz einer Sage von einem Quellenausbruch aus dem Eselskinnbacken Simsons erklärt.

Kehren wir von dieser Abschweifung zu unserer Anerkennung der Richtigkeit der Ableitung der Sage von dem jüdischen Eselskultus aus der ägyptisch-alexandrinischen Identifizierung des semitischen Baal-Moloch mit Set-Typhon und dessen Verwechselung mit dem Gott der ja auch semitischen Juden zurück, so gilt es nunmehr, diese Erklärung mit dem Funde des Antiochus Epiphanius, dem Beweismittel Apions und seiner Gewährsmänner, in Einklang zu bringen. Dieser Fund war, wie oben dargethan worden ist, höchstens die Schetijahsteintafel; aber eben diese konnte von dem

---

1) J. G. Müller a. a. O., S. 928—935.

2) Jablonski, Pantheon Aegyptiorum, L. V, c. 2, § 13.

König selbst oder doch von dem Gerüchte über seinen Fund recht wohl für ein Typhonbild gehalten worden sein. Der Gott Set-Typhon hat nämlich in der Hieroglyphenschrift zwei Determinative, einen viereckigen Stein und „ein fabelhaftes Tier von gelber Farbe mit hohen abgestutzten Ohren, gebogener Schnauze und hoch aufgerichtetem starrem Schwanze“ [1]), das Pleyte für eine Vermischung von Esel und Gazelle, der Verfasser aber einfach für einen Esel hält. Wurde nun die Bundeslade-Unterlage einmal wegen des Steindeterminativs Sets für ein Typhonbild gehalten, wie es ein gleiches des typhonischen Zeus Kasios [2]) nach seinem Stein auf Münzen über ihn [3]) zu urteilen gegeben haben muß, so mußte die in der Phantasie der Tradition sich vollziehende Vertauschung des Steindeterminativs mit dem Eselsdeterminativ mit Notwendigkeit die Umgestaltung der Fundsage dahin nach sich ziehen, Antiochus habe ein Eselsbild im Tempel gefunden. Diese erste Metamorphose ihrer Ursprünglichkeit repräsentiert der Eselskopf Apions, welcher aus massivem Gold ist, weil das Gold den Ägyptern als typhonisches Metall galt [4]). Schon eine zweite Metamorphose ist bei Diodor das Steinbild eines Eselsreiters mit einem Buche in der Hand, das Antiochus für ein Bild Mose's gehalten haben soll. Wie mag diese Variation entstanden sein? Einfach aus der in sich notwendigen Konsequenz, daß, wenn man einmal den Gott der Juden für den Typhon nahm, man auch den Gesetzgeber dieses Volkes für einen Priester des Typhon nehmen mußte. Eine Folgerung, welche durch Manethos Charakterisierung seines Mose-Osarsiph als eines anfänglichen Osirispriesters wegen dessen nachmaliger Apostasie [5]) keineswegs aufgehoben wird und in dem in der heiligen Sage ohnedies schon vorhandenen Kultusbild Mose's

---

1) Lepsius, Über den ersten ägyptischen Götterkreis, in den Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften 1851, S. 204 und 208. Auch Pleyte a. a. O., S. 172—173 und Ed. Meyer a. a. O., S. 1.

2) Stark, Gaza, S. 263ff.

3) Movers a. a. O., S. 669.

4) Brugsch a. a. O., S. 199 und 220.

5) Statt anderer weniger zugänglicher Werke vgl. Ewald, Geschichte des Volkes Israel (3. Ausgabe), Bd. II, S. 110ff.

zu Petra [1]), dem traditionellen Schauplatz des Quellenwunders durch den Stab Mose's [2]) nach der biblischen oder durch den Zug der Eselsherde nach der ägyptischen Erzählung, ihre besondere Stütze hat. Denn was war für den Mythentrieb der Tradition natürlicher, als wenn sie einmal von einem Kultusbilde Moses auf dem idumäischen Schauplatze seines Rettungswunders wußte, auch den Tempel der Metropole seines Volkes mit einem solchen Bilde auszustatten?

Das peträische Mosebild stellt übrigens vermutlich auch erst die zweite Fassung der Sage von seinem Gegenstande dar. Die erste verdankte sicher ihren Ursprung einem angeblichen Typhonbild. Nach Suidas befand sich nämlich in Petra das Bild eines Gottes *Θεὺς ἄρης, τουτέστι θεὸς ἄρης*, bestehend in einem schwarzen, viereckigen, ungeformten Stein auf einer aus Gold getriebenen Unterlage [3]). Mag nun der Gott ein Mars gewesen sein, wozu ihn Suidas mit seiner naiven Etymologie des echt arabischen Namens Dû'l-śará [4]) stempelt, oder ein Dionysos, wozu ihn Wetzstein machen möchte [5]), oder endlich der Sonnengott, was Krehl aus der Sektion des Namens herausbringt [6]), in allen drei Fällen war er für die synkretistische Religionswissenschaft Alexandrias ein Typhon [7]).

Außer Antiochus Epiphanes hat aber niemand, auch Pompejus trotz dem korrigierten Florus nicht, irgendein Götterbild im Tempel gefunden. Zu der Erklärung dieser interessanten Thatsache hat man die Entwendung des goldenen Eselskopfes aus dem Tempel durch den Edomiter Zabidos von Dora in einem Kriege zwischen den Juden und den Edomitern vor alter Zeit erfunden. Der Name des Diebes ist ein bei den Idumäern gewöhnlicher

---

1) Epiph., Haer. L. V, 1.

2) Riehm, Handwörterbuch des biblischen Altertums, S. 1284 in Art. „Rekam".

3) Suid. s. v. *Θεὺς ἄρης*.

4) Krehl, Über die Religion der vorislamischen Araber, S. 49—54.

5) Krehl a. a. O., S. 54, Anm. 1.

6) Ebend. S. 54.

7) Movers a. a. O., S. 347 und S. 366—367.

und stellt die einheimische Sprachform des gräcisierten Eigennamens Ἀπολλόδοτος [1]) dar. Er kommt vom hebräischen זָבַד und arabischen زبد her und bedeutet Theodor. Verbreitet ist er sehr weit, denn er kommt als Orts-, Volks- und Personenname vom Alten bis zum Neuen Testament und von Jemen bis Palmyra vor [2]). Die Heimat des Zabidos, Dora, ist wegen der nahen Nachbarschaft Jerusalems jedenfalls das Dora am Meer zwischen Cäsarea und Ptolemais nicht, was schon Josephus gegen diese Lüge eingewendet hat [3]), sondern das heutige große Dorf Dura westlich von Hebron, bei Josephus Adora und in der Bibel Adoraim im südlichen Gebiet des Stammes Juda [4]). Nach der Wegführung der Juden in die babylonische Gefangenschaft war dieses Gebiet in die Hände der Edomiter gefallen [5]), Hebron wurde erst von Juda Makkabi nach 1 Macc. 5, 65 zurückerobert und Dora mit Maressa noch später erst von Johannes Hyrkanus [6]). Der uralte Krieg mit dem Diebstahl des Zabidos kann aber unmöglich vor diese maccabäischen Kämpfe fallen, da der Stadtgott von Dora ein Apollo ist und dessen Kultus erst die Seleukiden in ihrem Reiche eingeführt haben [7]), wenn auch unter dem Apollo der uralte idumäische *Κοζὲ* verborgen ist [8]). Wenn also Apion nach seinen Gewährsmännern diesen Krieg vor die Plünderung des Tempels durch Antiochus Epiphanes 170 v. Chr. verlegt hat, wie es nach Josephus scheint, so hat er den Zweck der Fiktion einfach nicht mehr verstanden, oder hat Josephus sein eigenes Mißverständnis dem Apion unterlegt. Da nun der

---

1) Jos. B. Jud. XIII, 18, 8 und Corp. Inscr. Graec. 5149.

2) Ewald a. a. O., Bd. IV, S. 433, Anm. 3. Sachau, Palmyrenische Inschriften, S. 731 u. 747 des Jahrg. 1881 der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

3) Jos., C. Ap. II, 9.

4) Riehm a. a. O., S. 28 im Art. „Ador".

5) Wolf Graf Baudissin, Art. „Edom" in Herzog und Plitt, Realenc. Bd. IV, S. 42.

6) Jos., Antiqq. XIII. 9, 1.

7) Stark, Gaza, S. 568—569.

8) Mordtmann, Mythologische Miscellen (Zeitschr. der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Jahrg. 1878, S. 563).

nächste fremdherrliche Besucher des Tempels nach Antiochus der Römer Pompejus gewesen ist, so kann die Diebstahlsfiktion nicht vor 63 v. Chr. erfunden worden sein. Das aber ist das Zeitalter des Posidonius und Apollonius Molo[1]).

Der Kultus des Set-Typhon war in Ägypten mit Menschenopfern verbunden[2]), wie der des Moloch-Kronos bei den Semiten[3]). Es ergab sich daher ganz von selbst, solche auch auf den Gottesdienst der Juden zu übertragen und sie mit dem Märchen von dem gefangenen und gemästeten Griechen im Tempel zu illustrieren, zu dessen Konzeption vielleicht vereinzelte jüdische Racheakte an heidnischen Religionsfrevlern, wie der von Rabbi Jehuda ben Bathira von Nisibis veranlaßte, welchen Derenburg aus dem babylonischen Thalmud erzählt[4]), die Handhabe boten und der Mythus von den Fremdenfängern Talos auf Kreta, der Heimat der nicht selten mit den Juden verwechselten idäischen Kulturkämpfer, und Busiris in Ägypten[5]) im Verein mit der Opferstätte auf dem

---

1) Posidonius schrieb vielleicht noch nach dem Tode Cäsars. Vgl. Carl Müller, Fragmenta Historicorum Graecorum, T. III, p. 245.

2) Plut., De Is. & Os. 73. Ebers a. a. O., S. 246.

3) Movers a. a. O., S. 301—305. 379. 408—409. Wolf Graf Baudissin, Jahve et Moloch, p. 50—53.

4) Ein Heide, der nach Jerusalem gekommen war, hatte sich dort die Teil-iahme an einem Passamahl erschlichen und rühmte sich in der Folge vor dem ben genannten Rabbi, daß er trotz des Verbotes, daß kein Fremder und Un-eschnittener von dem Passalamm essen dürfe, doch von demselben, und zwar on den besten Stücken, gegessen habe. Der Rabbi fragte den Erzähler: „Hat nan dir auch von dem Fett des Schweifes gegeben?" „Nein", antwortete dieser. „Wohlan, so kehre um nach Jerusalem und laß dir von dem Schweiffett geben", iet ihm der Rabbi darauf. Der Heide ging in der That wieder nach Jeru-ilem und bat um einen Abschnitt von dem Schweiffett. Die Tischgenossen rwiderten ihm sogleich: „Das Schweiffett muß man ja opfern; wer hat dir das esagt?" Er antwortete: „Rabbi Jehuda ben Bathira." Über diese Seltsamkeit etroffen, untersuchten sie ihn nun, erkannten ihn als einen Heiden und töteten in. Dem Rabbi aber sandten sie die Botschaft: „Friede sei mit dir, du bist var in Nisibis, aber dein Netz reicht bis Jerusalem." Derenbourg, Une èle du temple d'Hérode (Journal asiatique, VI. Série, T. XX, p. 92—193).

5) Movers a. a. O., S. 379, und Stark, Gaza, S. 269.

Karmel, dessen Orakel noch Vespasian befragt hat [1]), die Ingredienzien lieferten.

Die Beschuldigung der Juden endlich, daß sie von den Eingeweiden des geschlachteten Menschen essen, erklärt sich aus der nach dem Buch der Weisheit (12, 6) auch von den Juden geteilten Vorstellung, daß Menschenfresserei von Menschenopfern unzertrennlich seien. Was schließlich den Vorwurf des Kindesopfers im Aufnahmeritus der Christen betrifft, so war der Kindermord zu magischen Zwecken ein im alten Rom weder unbekanntes noch unerhörtes Verbrechen [2]), und da die Juden viel in Zauberei machten [3]), so wird es ihnen ebenfalls schuldgegeben und durch die Konfusion der Christen mit ihnen auch auf deren Rechnung gesetzt worden sein. Es klingt das in dem Zaubergeist eines gewaltsam getöteten unschuldigen Knaben im Besitze des Magiers Simon in den Rekognitionen [4]) und in dem abgeschlagenen und einbalsamierten Haupte eines erstgeborenen Sohnes zu Orakelzwecken in den Sprüchen des Rabbi Elieser [5]) durch. Sieht man jedoch hiervon ab, so wird der Vorwurf des Kindesopfers im Munde derer, welche das Judentum und Christentum als einen Typhondienst verurteilten, sattsam begreiflich durch die erst in den Zeiten des Kaisers Tiberius von Staats wegen verfolgte afrikanische Unsitte von Kinderopfern für den Typhon-Kronos-Saturn [6]). Später wurde auch der Kindermord auf die Häretiker übergewälzt [7]) und zwar bis tief in das Mittelalter herunter [8]).

---

1) Tac., Hist. II, 78. Suet., Vesp. 5.

2) Hor., Epod. v. Cic. in Vatin. VI. Juven., Sat. VI, 550.

3) Juven. VI, 542 sq. Justin., Dial. c. Tryph. 85.

4) Clem. Rom., Recogn. II, 13; p. 36 a der Kölner Ausg. von 1547.

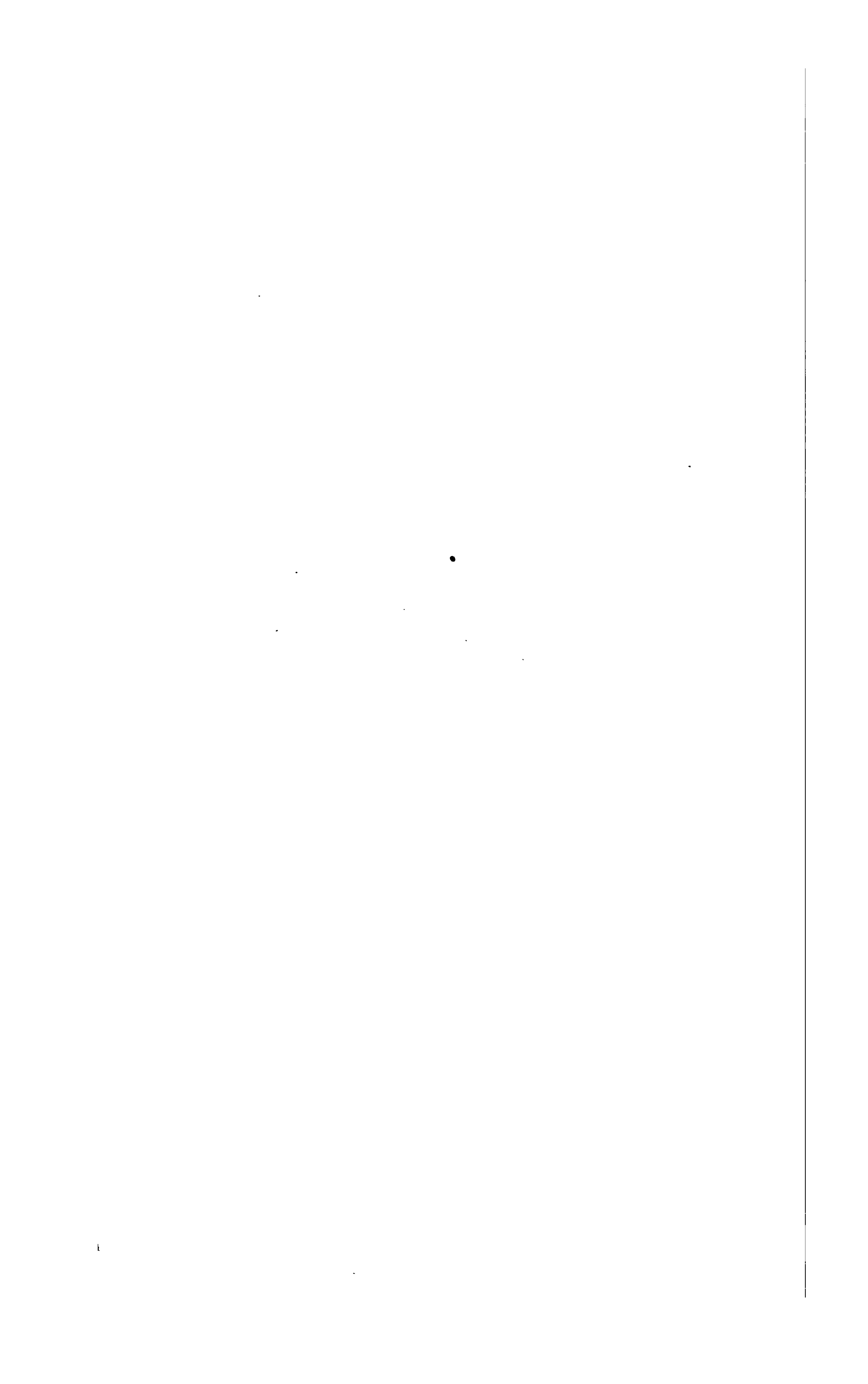
5) Merx, Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testamentes, Bd. II, S. 54.

6) Tert., Apol. 9.

7) Epiph., Haer. XLVIII, 14. Philastr., de Haresibus 49.

8) „Soldans Geschichte der Hexenprozesse", neu bearbeitet von Heinrich Heppe, Bd. I, S. 145—153.

Rezensionen.



1.

Luthers Leben von Julius Köstlin. Mit authentischen Illustrationen: 59 Abbildungen im Text und 6 Beilagen. Leipzig, Fues' Verlag (R. Reisland), 1882. XV u. 615 S.

Gleich nachdem mein Buch: „Martin Luther, sein Leben und seine Schriften" (2 Bde., 1875)", worüber ich im Jahrgang 1875 dieser Zeitschrift berichtet habe, erschienen war, wurde mir von beachtenswerten Seiten, von Theologen und Laien, der Wunsch geäußert, daß ich meinen Gegenstand auch in kürzerer Form für den ganzen weiten Kreis, welchen man den der gebildeten Leser zu nennen pflegt, behandeln möge.

Daß eine solche kürzere Bearbeitung von Luthers Leben auf Grund der neueren geschichtlichen Untersuchungen erscheinen möchte, mußte auch ich für sehr wünschenswert ansehen, und zwar nicht bloß um jenes Kreises willen, sondern auch mit Rücksicht auf die Anforderungen, welche die Geschichtsschreibung und Biographie an sich zu stellen habe. Indem mein größeres Werk zum erstenmal den Versuch machen wollte, die sicheren Ergebnisse, welche aus dem gegenwärtig uns vorliegenden Material und den neueren Forschungen sich gewinnen ließen, zum vollständigen Ganzen einer Lutherbiographie zusammenzufassen, mußte es darauf bedacht sein, den Stoff eben auch in seiner ganzen Vollständigkeit, das Kleine mit dem Großen, zu sammeln und wohl gar, wie neuerdings B. Riggenbach (Volksblatt f. d. reform. Kirche der Schweiz 1881, Nr. 52) davon gesagt hat, „sämtliche Punkte, ja Pünktlein von des großen Reformators wechselvollem Leben festzustellen". Die

Urteile, welche von den Sachkundigen über dasselbe gefällt worden sind, lassen mich hoffen, so in ihm wirklich eine umfassende Grundlage hergestellt zu haben, an welche eine weitere fruchtbare Arbeit auf diesem Gebiet sich anschließen könne. Gerade auch verhältnismäßig Untergeordnetes verlangte hier öfters, um klar- und sichergestellt zu werden, eine eingehende Erörterung. Ferner brachte es dort meine Aufgabe, wie auch schon der Titel anzeigte, mit sich, in alle die einzelnen Schriften des Reformators einzuführen; auch hierfür konnte ich ja noch auf keine fremde Leistung die Leser verweisen. Und auch hier erforderte Untergeordnetes neben dem Wichtigsten und Vereinzeltes neben dem, was zum Hauptwerk des Reformators gehörte, seinen Raum; ich kann nur bedauern, wenn mir von Einzelnem, dessen unendlich viel war, hier doch das eine oder andere noch entgangen ist. Indem diese Aufgaben mir oblagen, war es mir nicht möglich, den Stoff zugleich so durchsichtig und flüssig zu gestalten und die Höhepunkte der Geschichte so über allem dem Einzelnen ins Licht treten zu lassen, wie es bei einem Lebensbilde des ebenso eigentümlich gearteten, als großen und gewaltigen Mannes geschehen sollte.

In diesem Sinn also wünschte auch ich neben meinem größeren Werk von Anfang an eine kürzere Biographie Luthers, die dann zugleich allen jenen gebildeten Lesern dienen möchte, und darf eine solche jetzt hier zur Anzeige bringen. In den ersten Jahren, nachdem jenes erschienen war, konnte ich noch nicht daran denken, die neue Arbeit selbst zu unternehmen. Berufspflichten, die ich teilweise wegen der ersten Arbeit lange beiseite gesetzt hatte, machten es mir unmöglich. Gern hätte ich es einem anderen überlassen, auch selbst mit meinen früheren Arbeiten und mit weiterem Rat einem anderen dazu Hilfe geleistet. Aber ich sah keinen, der dem Bedürfnis genügte; denn auch von der wohlgemeinten, mit Wärme ausgeführten Arbeit August Baurs: „Martin Luther, ein Lebensbild“ (Tübingen 1878), kann man dies nicht sagen (vgl. meine Anzeige in Herbsts Deutschem Litteraturblatt 1879, Nr. 3). Da trug eben, als die anderen Umstände mir wieder mehr Muße ließen, mein gegenwärtiger Verleger mir seinen Wunsch vor. Ich glaubte mich dieser Aufgabe nicht weiter entziehen zu dürfen, und

sie ist mir um so lieber geworden, je länger ich mit ihr mich beschäftigte.

Was ich hier leisten zu sollen meinte, ist im Bisherigen ausgesprochen. In meiner Auffassung Luthers hatte ich nichts zu ändern, ebenso wenig in meiner Darstellung der geschichtlichen Hauptthatsachen. Nur für einzelne untergeordnete Momente haben mir neuere Forschungen zu kleinen Änderungen Anlaß gegeben. Ich erkenne z. B. Knaakes Entdeckung an, daß Luthers Mutter nicht eine geborene Lindemann, sondern eine geborene Ziegler war, wie derselbe im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift (4. Heft) nachgewiesen hat, und ebenso die Gründe, welche dieser Gelehrte infolge einer anderen Entdeckung (in Luthardts Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 1881, Heft 1) dafür vorträgt, daß das Lied „Ein' feste Burg", wie aus minder stichhaltigen Gründen schon Th. Schneider vermutet hatte, nicht erst 1529, sondern bereits im Jahre 1527 entstanden ist [1]). Den verdienstvollen Arbeiten Koldes verdanke ich besonders die Berichtigungen über die Stellung von Staupitz und Luther im damaligen Augustinerorden und über die deutsche Augustinerkongregation überhaupt. Über Luthers letzten Verkehr mit Staupitz hatte auch ich schon in unserer Zeitschrift, Jahrgang 1879, S. 703ff. einen weiteren Beitrag gegeben. Die kleine Notiz einer Äußerung Melanchthons über Luthers Augen, die auch auf andere einen besonderen eigentümlichen und tiefen Eindruck zu machen pflegten (S. 590), stammt aus Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. IV, S. 326. Die Bannbulle ist S. 219 durch ein bedauerliches Übersehen vom 16. statt 15. Juni datiert, obgleich v. Druffel mich auf das Richtige aufmerksam gemacht hatte. Einzelne Kleinigkeiten habe ich aus Mitteilungen geschöpft, welche der treffliche Seidemann mir noch in seinen letzten Lebensjahren hat zukommen lassen. Aus dem von ihm benutzten Manuskript Obenanders, worüber er auch

---

[1]) Aus diesem Anlaß erwähne ich hier einen neuen, zugleich mit unserem Buch erschienenen Beitrag zur Biographie Luthers: H. A. Köstlin, Luther als der Vater des evangelischen Kirchengesanges, Leipzig 1881 (Sammlung musikalischer Vorträge, Verlag von Breitkopf & Härtel, Nr. 34).

schon in dieser Zeitschrift (1878, S. 704 f.) berichtete, habe ich die genaueren Angaben S. 129 über Luthers Ritt aus Augsburg 1518; eine dort gleich hieran angereihte Erzählung über Miltitz' Kommen nach Sachsen und über eine damalige Absicht Luthers, Wittenberg schleunig zu verlassen, konnte ich jedoch nicht aufnehmen, da beim Bericht hierüber die Erinnerung offenbar eine zu ungenaue geworden war. Zurückgenommen habe ich jetzt (S. 565) die frühere Annahme Seidemanns und meines eigenen älteren Werkes (Bd. II, S. 479), daß eine Verwandte Luthers Namens Anna, welche ebenso wie zwei bekanntere Nichten von ihm längere Zeit in seinem Haus lebte, eine Schützmeister aus Eisenach gewesen sei. Seidemann fand nämlich, wie er mir im Jahre 1879 schrieb, in Lauterbachs Colloquia Serotina eine Anna Straw genannt, welche sicher mit jener identisch ist. Es heißt dort von ihr: „illius avia fuit soror Doctoris". Seidemann erkannte ferner in ihr dieselbe Person, welche in Luthers Briefen, herausgegeben von De Wette, Bd. V, S. 416 als Hanna Straus erscheint und welche mit Magister Heinrich aus Cölleda sich vermählte (vgl. ebd. S. 431 und Bd. VI, S. 297). Ich unterlasse nicht, darauf hier aufmerksam zu machen, während ich in meinem neuen Buch nicht weiter auf diese Anna eingegangen bin. Auch dazu hat eine Seidemannsche Mitteilung beigetragen, daß ich als die Route, welche Luther auf seiner Reise nach Rom einschlug, nicht mehr die durch Bayern bezeichnete. In jenen Gesprächen nämlich (vom 10. März 1539) heißt es von Luther: „Deinde dicebat de tutissima via in Helvecia, et eciam amenissima, quia sunt breuissima milliaria" etc. Dazu kommen wiederholte Bemerkungen Luthers über die schwäbische und alemannische Sprache, auf welche Seidemann schon im Vorwort zu seiner Herausgabe der ältesten Psalmenvorlesungen Luthers (Bd. I, S. 9) hingewiesen hat. Dies sind entschiedene Zeugnisse für eine Reise durch die Schweiz, für welche auch Bernhard Riggenbach bei einer Besprechung meines größeren Werkes in der Zeitschrift „Der Kirchenfreund", Jahrg. 1876, S. 106 sich ausgesprochen hat; Riggenbach verband damit den Hinweis auf eine alte Chronik, nach welcher Luther damals unterwegs in Heidelberg gepredigt haben sollte. Ich habe mich

indessen in meinem gegenwärtigen Buch überhaupt enthalten, Vermutungen über den Weg auszusprechen.

Leider ist jene letzte Arbeit Seidemanns, von welcher ich in unserer Zeitschrift, Jahrg. 1880, S. 338 berichtet habe, „Luthers Tischreden in ihrer ursprünglichen Verfassung und Gestalt", bis jetzt noch nicht zur Veröffentlichung gelangt. Sonst hätte sich wohl noch manches aus diesen hier zur Benutzung dargeboten. Erst von ihnen aus werden auch die bisher uns vorliegenden Ausgaben der Tischreden richtig gewürdigt werden. Über das, was D. Waltz mit Bezug auf diese seiner Zeit in der Briegerschen Zeitschrift vorgetragen hat, äußerte sich Seidemann in Briefen vom Dezember 1878 und Januar 1879 wiederholt mit Lächeln, ja nicht ohne Spott, indem er es mit den sicheren Beobachtungen, die ihm selbst möglich waren, verglich.

In der bekannten Streitfrage über Luthers Worte in Worms, von welchen in unserer Zeitschrift Jahrg. 1875, S. 129ff. ich und im Jahrg. 1876, S. 295 Möncleberg gehandelt haben [1]), bin ich meiner früheren Ansicht, daß wir die Geschichtlichkeit der Worte „hier stehe ich, ich kann nicht anders" nicht zu leugnen berechtigt seien, treu geblieben. Nicht anders haben namentlich auch Knaake (so auch noch nach neueren brieflichen Erklärungen) und Seidemann (vgl. Sächs. Kirchen- und Schulblatt 1877, Nr. 31) beharrlich geurteilt. Bei denen, welche neuerdings unserer Ansicht, trotz der von uns vorgebrachten Gründe widersprachen oder gar, wie Maurenbrecher (Geschichte der katholischen Reformation, Bd. I, S. 398) zu thun beliebte, sie nur aus rührender Anhänglichkeit an liebgewordene Traditionen erklären wollten, finde ich weder Gegengründe gegen unsere Gründe, noch überhaupt eine selbständige Untersuchung der Sache (vgl. auch meine Rezension von Maurenbrechers Buch in Herbsts Litteraturblatt 1881, Nr. 20).

---

1) Burkhardt im Jahrg. 1869, H. 3 dieser Zeitschrift verbleibt das Verdienst, diese Frage zuerst und selbständig in Fluß gebracht zu haben. Schon vorher übrigens hatte, wie mir durch Dr. Hartwig (früher Universitätsbibliothekar in Marburg) bekannt geworden ist, Vilmar in einem zu Marburg gehaltenen Vortrag die Echtheit der Worte bestritten, und zwar war er hierzu durch Dietz, den Verfasser des Lutherwörterbuches, veranlaßt worden.

Keinen Gegengrund kann ich in den Geschmacksurteilen finden, welche Schenkel und Maurenbrecher ausgesprochen haben. Schenkel sagt in seiner Schrift „Luther in Worms ꝛc.“ 1870: die Worte seien Luthers schlichtem Auftreten in Worms nicht völlig angemessen; sie verstärken nur den rhetorischen Effekt; bei Luther sei dort von einem Haschen nach theatralischen Effekten keine Spur zu finden. Maurenbrecher macht daraus: „Luther war kein Theaterheld oder Coulissenreißer.“ Was die von den Gegnern schlecht beachteten sachlichen Gründe betrifft, so erinnere ich an Folgendes, was von Knaake, Mönckeberg und mir schon früher bemerkt worden ist und seither zum Teil noch weiter mir sich aufgedrängt hat. Die gleich nach dem Wormser Reichstag erschienenen lateinischen Acta bringen zwar nur die Worte „Gott helf mir Amen“; und dieses Referat mag auf einer Aufzeichnung Luthers selbst ruhen. Aber schon eine gleichaltrige deutsche Druckschrift enthält jene Worte vollständig, und bei eben dieser Schrift bemerkt man eine auffallende Ähnlichkeit mit Aufzeichnungen des in Worms anwesenden Spalatin (vgl. Mönckeberg a. a. O., S. 303). Hier heißt es: „Ich kann nicht anders, hier steh' ich, Gott helfe mir.“ Und ebenso lauten die Worte auf einem lateinischen Flugblatt der Heidelberger Bibliothek, das nur jene Rede Luthers vor dem Kaiser auf drei Seiten wiedergiebt und so sicher eine der ältesten Zeitungen aus Worms ist, vgl. mein Osterprogramm „Luthers Rede in Worms ꝛc.“, Halle 1874, S. 25. (Auf das Bedauern Knaakes und Mönckebergs darüber, daß ich ein Wasserzeichen oder andere Kennzeichen dieses Druckes nicht angegeben habe, muß ich erwidern, daß solche überhaupt auf dem Blatte nicht zu finden waren.) Es ist schon hier weit wahrscheinlicher, daß die kürzere Fassung auf einem verkürzenden Referat beruht und daß gerade Luther selbst die im augenblicklichen Affekt gesprochenen Worte beim Niederschreiben so verkürzte, als daß ein Wormser Referent, der die ganze Rede im übrigen vollkommen schlicht und objektiv wiedergab, zum Schluß ein paar erfundene Affekt- und Effektworte eingeschoben haben sollte. Hierzu kommt die früher auch von mir weniger beachtete Aufnahme der Worte in die erste, schon 1546 erschienene Gesamtausgabe von Luthers lateinischen Schriften, T. II. Die

hier abgedruckten Wormser Acta nämlich sind jenen 1521 erschienenen aufs engste verwandt, geben aber nicht bloß wie jene die Worte „Gott helf mir", sondern den vollständigen Ausruf: „Hie stehe ich, Ich kan nicht anders, Gott helff mir, Amen." Und zwar läßt der Umstand, daß zwischen der Redaktion vom Jahre 1521 und dieser vom Jahre 1546 sich noch kein gedrucktes Mittelglied hat auffinden lassen, vermuten, daß diese eben erst bei der Herausgabe von Luthers Werken so hergestellt worden ist. Sie ist dann auch mit einzelnen Ausgaben des in jenem Tomus erschienenen Leben Luthers von Melanchthon weiter verbreitet worden (Mönckeberg a. a. O., S. 305). Erschienen aber ist sie in dem genannten Bande schon kurz nach Luthers Tod. Der Band war im Druck begriffen noch bei Luthers Lebzeiten. Wir wissen nicht, ob Luther selbst auch noch bei der Vorbereitung der Acta zum Druck thätig war. Aber jedenfalls dürfen wir Cruciger, Rörer, Melanchthon u. a., die daran arbeiteten, nicht willkürliche Eintragungen vorwerfen. Amsdorf, Luthers intimer Freund und Begleiter nach Worms, lebte noch und wachte besonders auch einem Melanchthon gegenüber für die treue Bewahrung des Andenkens an den hingegangenen Meister. Melanchthon war auch gewiß nicht der Mann, eines theatralischen Effektes wegen die in dem alten Druck enthaltenen Worte umzuformen. Aus Luthers eigenem Mund hatten die Freunde wiederholt eine Darstellung der Wormser Vorgänge hören können. Mathesius in seinen Predigten über Luthers Leben sagt von Pfingsten des Jahres 1540: „Über Tische erzählte uns der Doktor seine ganze Historie, wie er im Jahre 1521 — — vor dem Kaiser gestanden, seine Lehre bekannt &c., wovon ihr zu seiner Zeit guten Bericht gehört habt"; und in seinem Berichte davon berichtet Mathesius jene Worte eben in der zuletzt angeführten Form. Mit welchem Fleiß und welcher Sorgfalt überhaupt bei jener Wittenberger Ausgabe der Werke Luthers verfahren wurde und wie hierbei speziell Spalatin, wenigstens so lange er lebte († 16. Januar 1545), beteiligt war, davon zeugen namentlich auch folgende Stellen Spalatinscher Briefe, auf welche Kawerau mich freundlichst aufmerksam gemacht hat. Während Luthers Vorrede zum ersten Band der lateinischen Schriften vom 5. März

1545 datiert ist, bittet Spalatin schon am Tag der Reinigung Mariä 1544 den Stephan Roth (nach Cod. Goth. B. 187 Bl. 285) dringend, ihm für diese Sammlung wo möglich ein Exemplar von Tetzels Thesen über den Ablaß, die er in seiner Bibliothek nicht finde, zu verschaffen, und ebenso wendet er sich am 6. und am 28. Mai 1544 an W. Link (bei Verpoorten, Scripta superioris aevi analecta, Coburg 1708, p. 147. 152) wegen eines Briefes des Kardinals Cajetan an Friedrich den Weisen und wegen eines Briefes des Kardinals Raphael. Er schreibt da: „Obsecro ut, si quid tale habes, saltem Vitenbergam mittas . . . hic enim ad tanti operis promotionem omnes merito operam nostram conferimus." Nach dem allem kann ich nur annehmen, daß die Form, welche die fraglichen Worte 1546 in Luthers Werken erhielten, durch eine Überlieferung gesichert war, welche an die Erzählungen der Hauptzeugen, nämlich Luthers, Spalatins und Amsdorfs, sowie an die beiden vorhin erwähnten Drucke des Jahres 1521 sich anschloß. Gestritten kann dann noch darüber werden, ob die Reihenfolge der Worte in jenen Drucken oder die in den Werken die richtige sei, und ferner darüber, ob Luther die Worte unmittelbar an seine große lateinisch und deutsch vorgetragene Rede angeschlossen oder, wie ein Bericht des Augsburger Reichstagsgesandten Peutinger annehmen läßt, erst am Schluß der ganzen Verhandlung ausgerufen habe. Das letztere glaubte ich annehmen zu sollen (gegen Knaake), gestehe indessen, darin nicht sicher zu sein.

Zu einer lebendigen und treuen Vergegenwärtigung der Geschichte Luthers werden, wie ich hoffe, auch die beigegebenen Illustrationen, besonders die verschiedenen alten Bilder des Reformators selbst, wesentliche Beihilfe leisten. Die traditionelle Vorstellung, welche man von seiner Erscheinung sich macht, paßt wenig gerade für die Zeit, in welcher wir ihn als den Kämpfer und Helden uns am liebsten vor Augen stellen. Hier gelang vortrefflich die Wiedergabe eines Cranachschen Kupferstiches vom Jahre 1520 aus einer dem Wittenberger Prediger-Seminar gehörigen Sammlung, deren Inhalt uns von Herrn Oberkonsistorialrat Dr. Schmieder daselbst überhaupt aufs freundlichste für solchen Gebrauch zur Verfügung

gestellt wurde; es ist ein Gesicht, an welchem man, wie Mosellanus 1519 beschrieb, die Knochen zählen konnte. Nach einem dortigen Gemälde, das vor einigen Jahren durch eine sachverständige Autorität für ein Cranachsches anerkannt wurde, ist Luther aus dem Jahre 1525 wiedergegeben; nur sind hier leider bei der Reproduktion durch Photographie und Holzschnitt die Züge des Mundes nicht kräftig und scharf genug ausgeprägt worden. Luther als Junker Georg ist die sehr gelungene Wiedergabe eines Holzschnittes von Cranach, dem ein Gemälde desselben im weimarischen Museum entspricht. Das angebliche Bild Luthers als Junkers im Berliner Museum, das ich in meinem größeren Werk (Bd. I, S. 511 und 798) mit Zweifeln darüber, ob es ein Bild Luthers sei, erwähnte, wird jetzt auch in Berlin nicht mehr als ein solches bezeichnet. Jener Holzschnitt hat übrigens, wie man in der Wittenberger Sammlung noch verfolgen kann, im Verlauf der Zeit seltsame Schicksale gehabt: es wurde daraus auch ein Bild, das Cranach selbst darstellen sollte, durch Mißverstand und Unverstand Späterer. Wohl zum erstenmal ist von uns (S. 613) die in Halle befindliche Totenmaske Luthers in sehr getreuem Bild veröffentlicht worden; mein Urteil über sie S. 614 stimmt, wie ich höre, mit dem des großen Künstlers Rietschel überein. Unsere Bilder von Luthers Eltern sind wohl die treueste Reproduktion durch Holzschnitt oder Kupferstich, die bisher von den auf der Wartburg befindlichen einzig sicheren Porträts derselben existiert; ein anderes hin und wieder verbreitetes (vor ein paar Jahren auch in der Gartenlaube erschienenes) angebliches Bild der Mutter Luthers wollte vielmehr, wie man z. B. deutlich noch aus der Wittenberger Sammlung ersehen kann, ursprünglich seine Frau in ihrem Witwenstande darstellen. Luther auf unserem Titelbild ist dem berühmten, mit besonderer Sorgfalt gemalten großen Altargemälde in Weimar entnommen, wo Luther mit Cranach unter dem Kreuze Christi steht; Photographieen, durch welche eine getreue Herstellung möglich wurde, verdanke ich Herrn Direktor Ruland in Weimar. — Bedenken über die Zuverlässigkeit eines Bildes konnte ich nur bei Eck (S. 134) hegen, der doch nicht fehlen sollte; das mitgeteilte wird wenigstens zu den ältesten von ihm gehören. Von Amsdorf wurde

ein wohl ungünstig ausgefallenes (S. 550) in Ermangelung eines anderen, das zuverlässiger gewesen wäre, aufgenommen. Zu dem Bild Agricolas (S. 525) stimmen die, welche sonst von ihm bekannt sind, wenig; es giebt aber sehr genau ein feines Miniaturbildchen (im gleichen Format) wieder, welches Cranach zusammen mit Bildchen von Luther, Melanchthon und Erasmus ins Album der Universität Wittenberg 1531 gemalt und welche auch Schuchardt als wertvolle kleine Arbeiten dieses Künstlers anerkannt hat. Von Carlstadt konnte ich kein aufnehmbares Bild finden; auch, was ich noch mehr bedauere, keines vom Kanzler Brück: denn das schöne, vom jüngeren Cranach gemalte Porträt in Wittenberg stellt nicht, wie Neuere mitunter meinten (vgl. auch Kolde, Der Kanzler Brück, 1874, S. 54), den berühmten Kanzler Gregor Brück dar, sondern, wie auch einige Holzschnitte der Wittenberger Sammlung klar zeigen, seinen dem Vater sehr unähnlichen Sohn Christian (über ihn vgl. Kolde a. a. O., S. 66).

Ein gar interessantes gleichzeitiges Bild vom Ablaßhandel, ein Ablaßplakat und anderes hat Knaake aus seiner reichen Sammlung alter Drucke uns gütigst zum Gebrauch gegeben. Aus Luthers ältester Psalmenerklärung, über welche Riehm im Jahrg. 1875, S. 113 ff. dieser Zeitschrift berichtet hat, konnte mit gütiger Erlaubnis der Herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel ein Faksimile vorgelegt werden. Die königliche öffentliche Bibliothek in Stuttgart gestattete uns ein Faksimile aus der ersten Ausgabe von Luthers Übersetzung des Neuen Testaments. Für die Wiedergabe von Luthers Testament (Beil. 6, S. 580) habe ich zu verweisen auf „Luthers Testament“, besprochen von E. A. Doleschall, Budapest 1881. Das Faksimile eines Briefes Luthers an seine Frau vom 7. Februar 1546, welches durch gefällige Vermittelung des Breslauer Stadtbibliothekars Herrn Dr. Markgraf möglich wurde, bietet uns zugleich ein Beispiel dafür, wie wenig manchen bisherigen Abdrucken der Briefe Luthers zu trauen ist. So lesen wir in der Ausgabe De Wettes (Bd. V, S. 788) nach einer ihm durch den Theologen Schulz zugekommenen Abschrift als Unterschrift Luthers „dein lieber Herr“, während es heißen sollte „dein Liebichen“ (vgl. auch ebd. Bd. IV, S. 553). Und in der Überschrift des

Briefs wird dort aus der „Säumärkterin“ (vgl. auch ebd. Bd. V, S. 783) eine „Selbsmartyrin“.

So glaube ich denn meine gegenwärtige Darstellung ihrem Zwecke gemäß den Theologen und Historikern zugleich mit den gebildeten Lesern insgemein darbieten zu dürfen. Mit speziellerer Beziehung auf die Männer der Wissenschaft werde ich mich bemühen, an meinem größeren Werke weiter zu arbeiten, von welchem eben jetzt eine zweite Auflage bevorsteht.

Halle. J. Köstlin.

2.

Prinzip und System der Dogmatik. Einleitung in die christliche Glaubenslehre. Von D. **Ludwig Schöberlein.*)** Heidelberg, C. Winters Universitätsbuchhandlung, 1881. XII u. 846 S. gr. 8°. ℳ 16.

Im Vorwort bezeichnet der Verfasser das vorliegende Werk als weitere Ausführung seiner vor 33 Jahren erschienenen Schrift

---

*) In dem am 8. Juli 1881 heimgegangenen Dr. theol. et phil. Ludwig Schöberlein, ord. Prof. der Theol. in Göttingen, Konsistorialrat und Abt von Bursfelde, haben auch wir einen vieljährigen teueren Freund und werten Mitarbeiter an dieser Zeitschrift verloren.

Geboren am 6. Septbr. 1813 als Sohn eines Rechnungsbeamten zu Kolmberg bei Ansbach in Mittelfranken, erhielt er seine Schulbildung in Regensburg und München, legte dann vom Herbst 1830 an auf der Universität zu München zwei Jahre lang unter dem Einflusse Schuberts, Schellings und Baaders den Grund zu seiner allgemein wissenschaftlichen Bildung und studierte in den drei folgenden Jahren in Erlangen Theologie. Nachdem er vom Herbst 1835 an 2½ Jahre als Hauslehrer in der Familie Bethmann-Hollwegs in Bonn fungiert und weitere 3½ Jahre in rasch wechselnder Stellung als Pfarrvikar, als Stadtvikar in München und als Badeprediger in Kissingen sich Erfahrungen im praktischen geistlichen Amte gesammelt hatte, wurde er im

„Die Grundlehren des Heils entwickelt aus dem Prinzip der Liebe“, so wie sich ihm dieses Prinzip nach seinen immanenten

---

Herbst 1841 Repetent für systematische Theologie in Erlangen und habilitierte sich daselbst im Jahre 1849 als theologischer Privatdozent. Die wertvollen im Jahrg. 1845, H. 2, und 1847, H. 1 dieser Zeitschrift veröffentlichten Abhandlungen „Über die christliche Versöhnungslehre“ und „Über das Verhältnis der persönlichen Gemeinschaft mit Christo zur Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung“, aus welchen seine 1848 erschienene und 1851 neu ausgegebene Schrift „Die Grundlehren des Heils, entwickelt aus dem Prinzip der Liebe“ erwachsen ist, und von denen die erstere später in dem fast den Umfang einer Monographie erreichenden Artikel „Versöhnung“ in Herzogs Real-Encyklopädie eine ausgereiftere Gestalt gewonnen hat, hatten indessen die Aufmerksamkeit der theologischen Kreise, vor allem die des Mitbegründers dieser Zeitschrift D. Ullmann auf den angehenden Dozenten gelenkt. So wurde er schon im Jahre 1850 besonders auf Ullmanns Betrieb als außerordentlicher Professor nach Heidelberg berufen, wo er seine Vorlesungen mit der im Jahrg. 1851, H. 2 veröffentlichten Ansprache „Über die Bedeutung des Studiums der christlichen Ethik in der Gegenwart“ eröffnete. Sein wissenschaftliches Interesse und seine gesamte Wirksamkeit war in dieser Zeit vorwiegend dem Gebiet der systematischen Theologie zugewendet; auch die allen Teilnehmern unvergeßlichen, an fruchtbaren Anregungen reichen Besprechungen, die er in seinem gastfreien Hause mit einem engeren Kreise von Studierenden und Kandidaten zu halten pflegte, hatten Themata aus diesem Gebiete zum Gegenstand. Bald aber begannen die Interessen des praktisch-kirchlichen Lebens, welche die Zeit bewegten, auch ihn mehr in Anspruch zu nehmen. Der heftig entbrannte Kampf zwischen Konfession und Union ließ es dem unionsgesinnten und in den Dienst einer unierten Landeskirche getretenen Lutheraner als seine besondere Aufgabe erscheinen, in der im Jahrg. 1853, H. 3 veröffentlichten Abhandlung „Konfession und Union“ ein auch in den gegenwärtigen kirchlichen Verhältnissen wieder besonders lesens- und beherzigenswertes Wort zum Frieden ausgehen zu lassen. — Als Lehrer am evangel.-protest. Predigerseminar leitete er in anregender Weise Besprechungen über einzelne Fächer der praktischen Theologie. Folgenreicher war, daß Ullmann ihn veranlaßte, auf den damals noch von ihm geleiteten Konferenzen der badischen Geistlichen die beiden im Jahrg. 1854, H. 2 und 3 veröffentlichten Vorträge „Über den evangelischen Gottesdienst“ zu halten. Dieselben waren von durchschlagendem Erfolg und haben nicht wenig dazu beigetragen, daß auf der badischen Generalsynode von 1855, zu deren Mitglied ihn das Vertrauen der Geistlichkeit berief, die treffliche, von dem Oberkirchenrat D. Bähr ausgearbeitete badische Agende einer nahezu allgemeinen Annahme sich erfreute. Dem Sturm, welchen diese bei ihrer verspäteten Einführung erregte, hat Schöberlein nur aus der Ferne in trauernder Teilnahme zugesehen;

Wechselbeziehungen und in seiner Anwendung auf die verschiedenen Seiten der christlichen Glaubenslehre tiefer erschlossen hat. In

---

denn schon bald nach dem Schuß der Synode, im Herbst 1855, folgte er einem Rufe zum ordentlichen Professor für systematische und praktische Theologie nach Göttingen. Für die Richtung seiner eigenen Studien und Arbeiten aber blieb der in jenen Vorträgen eingeschlagene Weg auf lange Jahre hinaus maßgebend. Unbeirrt durch den teilweisen Mißerfolg der liturgischen Bestrebungen in der badischen Landeskirche, erkannte er in der reicheren und richtigeren Ausgestaltung des evangelischen Gemeindegottesdienstes und der Hebung und Verwertung der noch wenig bekannten Schätze, welche das gottesdienstliche Leben der christlichen und insbesondere der evangelischen Kirche aus früheren Zeiten für diesen Zweck zur Verfügung stellt, eine Lebensaufgabe, der er sich nicht entziehen könne und die er mit hingebender Liebe in immer weiterem Umfang erfüllte. Schon vor seiner Verpflanzung nach Göttingen, noch 1855 (in 2. Aufl. 1874) veröffentlichte er die Schrift: „Der evangelische Hauptgottesdienst in Formularen für das ganze Kirchenjahr; nach den Grundsätzen der Reformation, sowie mit Rücksicht auf das jetzige Bedürfnis bearbeitet und mit Erläuterungen versehen.“ Ihr folgte 1859 die Schrift: „Über den liturgischen Ausbau des Gemeindegottesdienstes in der deutschen evangelischen Kirche“, welche das Ziel, das die liturgischen Bestrebungen auf Grund der Geschichte des christlichen Gottesdienstes und in Rücksicht auf die Verhältnisse der Gegenwart den Prinzipien unserer Kirche gemäß ins Auge zu fassen haben, in volles Licht stellen sollte. Auch in seiner akademischen Wirksamkeit in Göttingen trat, was er als seine derzeitige Lebensaufgabe mit voller Liebe erfaßt hatte, bedeutsam hervor. Er las nicht nur neben Dogmatik, Ethik und Symbolik, sowie neben Homiletik und Pädagogik über Liturgik und Hymnologie, sondern er begründete und leitete auch ein besonderes liturgisches Seminar; ebenso wurde er später der Begründer des Göttinger Universitäts-Kirchenchors. — In der Gottesdienstordnung für die Schloßkirche zu Hannover, die in der zweiten Hälfte der 50er Jahre von einer Kommission, in die er berufen war, ausgearbeitet wurde, und später in der von ihm eingerichteten Liturgie des Universitätsgottesdienstes in Göttingen, durfte er sein liturgisches Ideal in annäherndem Maße ins Leben treten sehen. Aber erst in seinem großen, dreibändigen Werke: „Schatz des liturgischen Chor- und Gemeindegesanges, nebst den Altarweisen in der deutschen evangelischen Kirche, aus den Quellen vornehmlich des 16. und 17. Jahrhunderts geschöpft, mit den nötigen geschichtlichen und praktischen Erläuterungen versehen und unter der musikalischen Redaktion von Fr. Riegel für den Gebrauch in Stadt- und Landkirchen herausgegeben 1865—1872“, einem Werke, dessen ersten Band er im Jahrg. 1866, H. 1 dieser Zeitschrift selbst zur Anzeige gebracht hat, und in der 1876 erfolgten Begründung der unter dem Titel „Siona“ erscheinenden Monatsschrift für Liturgie und Kirchenmusik zur Hebung des gottesdienstlichen

diesem Sinn soll das größere Werk aufgefaßt werden, nicht als eine eigentliche Dogmatik, sondern gewissermaßen als Einleitung und Vorschule zu derselben. Sie selbst folgen zu lassen ist dem Verfasser nicht mehr vergönnt gewesen. Aber diese letzte Arbeit von der Hand des Dahingeschiedenen ist dennoch dazu angethan, uns nicht nur als Vermächtnis wert zu sein, sondern recht eigentlich als ein Denkmal seiner geistigen und theologischen Eigenart zu gelten. Und gewiß ziemt es gerade dieser Zeitschrift, die so manchen Beitrag aus seiner Feder enthielt, die Besprechung von Ludwig Schöberleins letztem Werk mit der Erinnerung an die besonderen Vorzüge seiner Theologie dankbar zu beginnen.

Vor allem spürt man der ganzen Arbeit an, daß es ihrem Verfasser persönlichster Ernst war mit dem Satz „Der Dogmatiker muß vorerst Christ sein“ (S. 29), um das Wesen des Christentums in seiner Wahrheit und einheitlichen Fülle darzulegen. Der Glaube, den er darstellt, ist ihm der beste Besitz

---

Lebens“ glaubte er dieser ihm gestellten Lebensaufgabe an seinem Teil Genüge gethan zu haben. — Seine Arbeiten auf dem Gebiet der systematischen Theologie hatten unterdessen freilich nicht geruht. Das erlaubte schon die gewissenhafte Treue nicht, mit welcher er seine nächsten Berufspflichten erfüllte. Außer dem oben erwähnten Artikel der Real-Encyklopädie und der in den Jahrb. für deutsche Theol. 1861 veröffentlichten für seine Anschauungen besonders charakteristischen Abhandlung „Über das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit“, sowie den unter dem Titel „Die Geheimnisse des Glaubens“ (1872) erschienenen gemeinverständlichen Vorträgen, von denen zwei schon als Broschüren ausgegangen waren, konnte er aber in der Periode seiner liturgischen Thätigkeit keine dogmatischen Arbeiten der Öffentlichkeit übergeben. Manchmal hat er mündlich und brieflich den Wunsch ausgesprochen, bald wieder mit voller Kraft in seine systematisch-theologischen Studien sich vertiefen und seine litterarischen Pläne für dieses Gebiet ausführen zu können. In den letzten Jahren seines Lebens war ihm dies vergönnt. Nur durch seine Beteiligung an den Arbeiten der im Jahre 1878 eingesetzten hannoverschen Gesangbuchs-Kommission zeitenweise aufgehalten, arbeitete er rastlos an dem dogmatischen Werke, das wir in Nachstehendem zur Anzeige bringen. Seine Freude, es vollendet zu sehen, wurde ihm durch ein seit Anfang des Jahres 1881 sich entwickelndes schweres Leberleiden getrübt. Am Abend des 8. Juli ist er von demselben erlöst und am 11. Juli ist seine irdische Hülle auf dem St. Jakobi-Kirchhofe zu Göttingen bestattet worden. Have pia anima.

Die Redaktion.

des eigenen Lebens, ein Ton persönlicher Überzeugung geht fast gleichmäßig durch alle Ausführungen, und weil sie wahr ist, hat diese Wärme so gar nichts an sich von jener unbehaglichen Aufdringlichkeit, welche die gemachte Begeisterung zu kennzeichnen pflegt. Der Glaube an die religiöse Wahrheit des Evangeliums ist aber bei Schöberlein mit freudigem Zutrauen in die Kraft christlicher Wissenschaft verbunden, die christliche Wahrheit dem Geist als absolute Wahrheit zu erweisen. Und wie auch über den speziellen Sinn, den Schöberlein mit solchen Sätzen verbindet, heutzutage die Ansichten auseinandergehen mögen, alle werden sich doch des demütigen Mutes freuen, mit dem der Vollendete überzeugt ist, daß die Glaubenslehre an „einem Werk für die Ewigkeit arbeitet", und daß sie nicht nur von der Vergangenheit zehrt, sondern mit schöpferischem Geist in der Gegenwart stehend auf einen volleren Ausbau der christlichen Lehre in der Zukunft hinwirkt (S. 24 ff.).

Diese Zuversicht hängt für Schöberleins eigenes Bewußtsein zusammen mit der weitherzigen Universalität seines Standpunktes. Obwohl die evangelische Dogmatik vom Boden der eigenen Kirchenlehre ausgehen muß und von ihren wesentlichen Prinzipien sich leiten läßt, schließt sie sich doch keineswegs im Eigenen ab, sondern vielmehr im Geist mit der Kirche aller Zeiten zusammen, sie will nicht konfessionell, sie will christlich sein. Und zwar im umfassendsten Sinn soll diese Forderung verstanden werden. Einen solchen Standpunkt will Schöberlein einnehmen, der die Möglichkeit bietet, die christliche Wahrheit von ihrem lebendigen Zentrum aus nach allen Seiten ihrer Entfaltung bis in die Peripherie zu verfolgen. Hierzu sei die Erkenntnis notwendig, daß, wie die biblisch-theologischen Unterschiede als Momente der einen Wahrheit gleichmäßige Verwertung fordern, so auch jede Kirche und Kirchenpartei ein Moment der Wahrheit richtig hervorhebe, daß auch die auf der Grenze der Kirche Stehenden ihr besonderes Recht haben, ja daß gerade die von den Gegnern der Kirche zur Lösung gestellten Probleme die volle Erkenntnis der Wahrheit fördern. Schöberlein glaubt dieser seiner universalistischen Anschauung besonders dadurch Rechnung tragen zu sollen, daß er neben die

biblische und geschichtliche Begründung der christlichen Wahrheit die „wesentliche“ stellt, welche die Übereinstimmung der christlichen Grundideen mit den „religiösen Grundideen des Menschengeistes“ darlege; in der „geschichtlichen Begründung“ aber folgt auf die kirchliche Lehre eine besonders eingehende nicht nur der „mystischen“, sondern gerade auch der „natürlichen“ Theologie; und man erkennt leicht, mit welcher besonderen Liebe diejenigen Abschnitte gearbeitet sind, welche den Nachweis liefern wollen, daß das von dem Verfasser entwickelte Prinzip den verschiedensten Auffassungen des Christentums ihr Recht geben könne und sie in die richtige Beleuchtung rücke (S. 23ff.).

In der Verwertung und Kombination dieser verschiedenen Auffassungen bewährt Schöberlein eine große systematische Gabe, genauer vielleicht einen besonders feinen Sinn für die Architektonik der dogmatischen Entwickelung. Das zeigt insbesondere die Erörterung der verschiedenen dogmatischen Prinzipien, ihre Zusammenfassung in einem Prinzip, und dann wieder dessen Entfaltung zum System. Und so ausgebildet ist jener Sinn für die architektonische Harmonie der Teile, daß am Schluß der beiden Abschnitte des Systems förmliche Schemata geboten werden, welche die Korrespondenz der einzelnen Ausführungen unter einander bis ins kleinste darstellen (S. 703 u. 830). Unleugbar erleichtert diese große formelle Sorgfalt die Orientierung in den sonst oft sehr verschlungenen Gedankenwegen. Da und dort überrascht auch die Feinheit der Parallelen, wie in der Gegenüberstellung der entsprechenden Momente im Begriff von Sünde und Gnade. Und ausdrücklich hervorgehoben werden muß auch der Umstand, daß die dogmatische Entwickelung in unserem Werk nicht mit einem Ballast immer neu ansetzender apologetischer Erörterungen beschwert ist, vielmehr in ruhiger Objektivität von einer Seite des Prinzips zur anderen weiterschreitet.

Bei diesem wissenschaftlichen Charakter der Arbeit war es dem Verfasser nach seiner eigenen Erklärung doch immer ein Anliegen, die Gedanken so auszudrücken, daß auch ein gebildeter wahrheitsuchender Laie dem Gange folgen und den Inhalt erfassen könne; technische Ausdrücke sind daher möglichst vermieden. Da

und dort erhebt sich die einfach-edle Sprache, die freilich nicht immer so ganz leicht zu verstehen ist, wie Schöberlein anzunehmen scheint, ungesucht zu begeisterter Rede, z. B. wo der Verfasser seine Hoffnung auf die Wiederbringung aller Dinge zum Worte kommen läßt (S. 679).

Noch aber ist endlich der Überzeugung Schöberleins Ausdruck zu geben, daß bei der angeführten Auffassung und Einrichtung sein Werk eine *Friedensbedeutung im Hader der Gegenwart habe*: eben durch die besprochene Universalität des hier vertretenen Standpunkts, der doch nicht unselbständiger Eklekticismus sei und nicht Frieden auf Kosten der Wahrheit, sondern Frieden in der Wahrheit und durch die Wahrheit erstrebe. Denn gemeiniglich entstehen die Kämpfe der theologischen Parteien dadurch, daß man je eine einzelne Seite im Wesen des Christentums einseitig betone und sie für das ganze Wesen desselben ausgebe, alle übrigen darnach modelnd oder verwerfend.

Man kann alle genannten Vorgänge dankbar anerkennen und dennoch gestehen, daß dieser *befriedigende Eindruck von einem gegenteiligen* getrübt wird, welcher eben dieselben Punkte betrifft. Das Gefühl freudiger Zuversicht zu der wissenschaftlichen Festigkeit dieses Systems, wie es den Verfasser durchdringt, erzeugt sich schwerlich in gleichem Maß bei dem Leser. Die Verbindung scheinbar entgegengesetzter theologischer Anschauungen ist doch nicht immer wirkliche Aufhebung der Gegensätze in einer höheren Einheit. Daher besorgt man, der theologische Friede, der hier verheißen wird, übertrage sich auf die Stimmung der Friedebedürftigen mehr nur, so lange sie unter der unmittelbaren Wirkung dieses edlen Irenikers stehen. Dazu kommt, daß die Urteile über die Eigenart der biblischen und dogmengeschichtlichen Schriftsteller von sehr verschiedenem Werte sind. Ebenso überzeugt die Anordnung bei aller Feinheit und Sorgfalt doch nicht überall von ihrer sachlichen Begründetheit. Und wollte man die vom Verfasser selbst namhaft gemachten Wiederholungen gerne als Mittel vollständigerer Verdeutlichung hinnehmen, so entschädigt doch dieser vielseitige Einblick in die Beziehungen der Hauptfragen auf einander nicht dafür, daß diese und jene Hauptfrage an keinem der vielen

Orte ihrer Besprechung bis in den letzten Grund erörtert wird. Ja die Auffassung der systematischen Aufgabe im ganzen erscheint nicht in jeder Beziehung sachgemäß.

Was ist der Grund dieses divergierenden Eindrucks? Vielleicht liegt die Antwort in einer Bemerkung Schöberleins selbst. Er sagt im Vorwort (S. VI), das Hauptgewicht seiner dogmatischen Arbeit liege auf der Darstellung des Prinzips und des daraus sich ergebenden Systems; und darauf will er die Aufmerksamkeit besonders lenken. Aber er habe sich nicht darauf beschränken dürfen. Denn an jene durch ihre innere Einheit sich rechtfertigende Darstellung seiner theologischen Anschauung knüpfe sich die weitere Frage, ob sie auch in Übereinstimmung mit der heiligen Schrift stehe und welche Stellung sie zu den im Lauf der Geschichte in der Kirche hervorgetretenen Auffassungen des Christentums wie zu den in der Gegenwart bestehenden theologischen Hauptrichtungen einnehme; zugleich sei damit als drittes Notwendiges der Erweis aus dem Wesen der Sache selbst verbunden, indem gezeigt werde, wie das aufgestellte Prinzip der Dogmatik zugleich die Verwirklichung dessen sei, was sich überall im religiösen Leben der Menschheit als integrierendes Moment vom Wesen des Glaubens vorfindet. In der That, dieser ganze begründende Teil, wie viel Anziehendes er auch enthält, ist dem systematischen wohl vorausgestellt, aber er dürfte keine genügende Grundlage für denselben sein. Oben ist es als ein Vorzug gerühmt worden, daß diese Darstellung von apologetischen Detailuntersuchungen unbehelligt bleibt. Aber man vermißt die umfassende Beantwortung der apologetischen Grundfrage. Der Begriff der Offenbarung wird gehandhabt, ohne ein- für allemal begründet und definiert zu sein. Und, was im Grund auf dasselbe hinauskommt, über das Verhältnis der „biblischen, geschichtlichen und wesentlichen Begründung“ wird man nicht ausreichend belehrt. Dieser Mangel hat nicht allein die üble Folge, daß man ohne rechtes Sicherheitsgefühl an die systematische Darstellung herantritt; sondern es dürfte sich auch zeigen lassen, daß die Bedenken, welche gegen diese selbst sich erheben, mit jener Art, bzw. jenem Mangel der Begründung zusammenhängen. Zu vollerer Würdigung der erwähnten Vor-

züge wie der geäußerten Bedenken ist aber ein näherer Einblick in den Inhalt des Werkes notwendig.

2.

In der vollkommenen Harmonie seiner unendlich reichen Ideenfülle erweist das Christentum seine Wahrheit; in dieser Wahrheit es darzustellen ist Aufgabe der christlichen Wissenschaft (S. 2). Sie sucht nicht erst diese Wahrheit, sondern stellt die im Glauben der Kirche gegebene dar; und zwar thut dies die Dogmatik im Unterschied von der Apologetik für die, welche im Glauben der Kirche stehen, indem sie die innere Einheit der Heilswahrheiten als solche darlegt (S. 5). Genauer ist sie wesentlich also eine systematische Wissenschaft (S. 6). Mit bloßer Zusammenstellung der Schriftworte ist diese Aufgabe noch keineswegs erfüllt, so würden wir höchstens die Summe der christlichen Wahrheiten gewinnen, aber nicht ein System derselben (S. 8). Vielmehr muß jeder einzelne Glaubenssatz fest umgrenzt und klar gefaßt zur Darstellung kommen, und alle müssen unter sich verbunden werden in der Einheit eines Systems. Diese Verbindung der Vielheit von Glaubenssätzen zu einem System ist dadurch zu erreichen, daß die Vielheit selbst aus einer Einheit hergeleitet wird. Die Dogmatik bedarf eines Prinzips (S. 7). Und zwar hat die Dogmatik die Thatsachen der göttlichen Offenbarung darzustellen, wie sie an sich sind. Prinzip ist mithin diejenige Grundwahrheit, aus welcher sich auf dem Weg begrifflicher Entfaltung das System der Dogmatik als der organisch-einheitliche Inbegriff aller Wahrheiten des christlichen Glaubens ergiebt (S. 8). Die umfassende Grundidee des christlichen Glaubens ist das Reich Gottes; das darin waltende Leben ist die Liebe; die Vereinigung von Gott und Mensch in der Liebe hat ihren Höhepunkt im Gottmenschen; die geschichtliche Verwirklichung des Reiches Gottes ist bedingt durch die Sünde der Menschheit, und die Sünde ist wieder aufgehoben durch die Gnade Gottes, welche die Wiedervereinigung Gottes mit der Menschheit in der Form der Versöhnung und Erlösung neu begründet und hergestellt hat (S. 532). Von welcher dieser Ideen aber ist auszugehen? Nicht von Sünde und Gnade; denn die Gnade

versteht man erst, wenn man weiß, was Liebe ist. Also von der ideellen Seite der Sache muß man ausgehen und von da auf die reelle übergehen. Innerhalb jener aber ist der Weg von innen nach außen einzuschlagen, d. h. mit der Liebe als dem inneren Prinzip zu beginnen. Das führt dann auf das äußere, die Idee des Reiches Gottes. Das innere und äußere Prinzip aber, auf das Verhältnis von Gott und Mensch angewendet, ergiebt die Idee der Gottmenschheit, in welcher sich ebenso das Prinzip der Liebe vollendet, wie sie selbst ihr Ziel hat in der Vollendung des Reiches Gottes. Hernach tritt jede Seite des ideellen Prinzips durch das reelle, den Gegensatz von Sünde und Gnade in ein neues lebensvolleres Licht (S. 532). Hierher ist der Vollständigkeit wegen der später auftretende Satz zu ziehen: Das ideale und reale, das wesentliche und geschichtliche Prinzip der Dogmatik sind eigentlich nur zwei Seiten eines Prinzips; die ewige Idee Gottes wird uns kund und offenbar nur auf Grund dessen, daß sie in die geschichtliche Wirklichkeit trat; und diese wird von uns nur dann erkannt, wenn wir sie in das Licht der göttlichen Ideen stellen (S. 656). Diesen seinen Standpunkt nennt Schöberlein gegenüber einem einseitigen Idealismus und Realismus Idealrealismus (S. 659). Es ist unmöglich, hier einen erschöpfenden Einblick in den reichen Inhalt des so bestimmten Prinzips zu geben. Es genüge, auf den Schlußabschnitt zu verweisen (S. 832 ff.). Die Idee des Reiches Gottes, so faßt hier Schöberlein die Fäden der Entwickelung zusammen, bildet den universalen Grundbegriff der christlichen Lehre: es offenbart seine geistliche Lebensmacht in dem Einzelnen nach allen Seiten seines Wesens und erweist sich zugleich als umfassende organisierende Macht des Gemeinlebens, von dem geistlichen Kerne, der Kirche aus die natürlichen Lebensgemeinschaften neu bestimmend und umbildend. Die Liebe aber ist die subjektive Zentralidee der christlichen Lehre: wie das Leben Gottes als des absoluten Geistes, ist sie der innerste Beweggrund aller Offenbarung Gottes an die Menschheit und die Seele in der Hingabe der Menschheit an diese Liebesoffenbarung; dies wieder im Einzelleben wie im Gesamtleben und in allen Sphären des geistigen Lebens. Der subjektiven Zentralität entspricht aber auch eine objektive,

das persönliche Zentrum des Reiches Gottes ist der Gottmensch. Durch ihn strömt der Menschheit alles Licht und Leben von oben zu, durch ihn und in ihm erhebt sie sich zur Liebe Gottes. Diese drei Prinzipien aber sind eins: das Leben des Reiches Gottes ist die Liebe, sein Angelpunkt der Gottmensch; die Liebe gewinnt ihre reale Auswirkung als inneres Band zwischen Gott und Menschheit in dem Gottmenschen, und die in der Herrschaft der Liebe stehende Welt ist eben das Reich Gottes; der Gottmensch bildet durch die Kraft der Liebe und für die Ziele des Reiches Gottes das allseitige Medium des Lebens. Noch aber hielte sich so die Darstellung des Christentums in der Sphäre der reinen Idealität. Aber als historische Realität steht es unter dem Gegensatz von Sünde und Gnade. Die Liebe erscheint als Gnade, der Gottmensch wird zum fleischgewordenen Logos in der Person Jesu Christi, auf Seiten des Menschen erwächst das Leben der heiligen Liebe in Form der Wiedergeburt, das Reich Gottes verwirklicht sich nicht auf dem Weg der Entfaltung, sondern der Wiederherstellung. Zusammenfassend kann man also das Prinzip der Dogmatik aussprechen als „Wiederherstellung des göttlichen Reiches durch die Gnade Gottes in Jesus Christus“ (S. 834).

Hiermit entfaltet sich das Prinzip zum System. Schöberlein handelt in Anlehnung an Eph. 3, 18 von der Längenentwickelung und Breitenentfaltung des Reiches Gottes, wobei von selbst auch die „Höhe und Tiefe“ zu ihrem Rechte komme. Die „Längenentwickelung“ redet zuerst von Gott, dem König des Reiches, und dann von den Stadien: Gründung, Zerrüttung, Neubegründung, Auswirkung in Einzelperson und Gemeinde, Vollendung, worauf die Wechselbeziehung dieser Stadien mit großer Sorgfalt dargelegt und gezeigt wird, wie nur in ihrer allseitigen Anerkennung die Bürgschaft der vollen Wahrheit liege. Nur im Vorbeigehen sei hier darauf hingewiesen, daß diese „Längenentwickelung“ sich sehr einer Geschichte des Reiches Gottes zu nähern scheint, wogegen sich doch Schöberlein im vollen Bewußtsein der systematischen Aufgabe der Dogmatik ausgesprochen hatte (S. 8). — Die nun folgende „Breitenentfaltung“ läßt uns erkennen,

wie alle Seiten des menschlichen Lebens, des individuellen wie des gemeinschaftlichen, durch das Reich Gottes innerlich neugestaltet werden, und zwar wieder in Form der Überwindung der Sünde (S. 834). Die „Breitenentfaltung“ ist also so zu sagen eine dogmatische Ausführung des Gleichnisses vom Sauerteig, wie die „Längenentwickelung“ dessen vom Senfkorn. Hierbei ist ein Charakteristikum der ganzen Anschauung Schöberleins hervorzuheben. Überall, wo von diesen „Sphären“ des Lebens die Rede ist, vom ersten Abschnitt bis zum letzten, wird unterschieden „Innenleben“ und „Außenleben“, mit anderen Worten, dem Naturleben des Menschen wird stets eine selbständige Bedeutung zuerkannt; „Freiheit vom Tod, Fleisch und Tod, physische Erlösung, wahres Leben, Verklärung“ sind weit mehr als in anderen Darstellungen der Glaubenslehre besonders behandelte, den entsprechenden Momenten des geistigen Lebens koordinierte Begriffe. Sodann das „Innenleben“ wird eingeteilt in unmittelbares und vermitteltes; jenem gehören zu die Begriffe „Geist, Gemüt, Liebe“ und, in Anwendung auf die Entwickelungsstadien, „Gottesgemeinschaft, Selbstsucht, Menschwerdung, Wiedergeburt, Vergottung“. Was speziell das „Gemüt“ betrifft, so sucht eine eigene Ausführung (S. 477 ff.) dasselbe als den psychologischen Ort der Religion darzuthun, mit dem Anspruch, daß es ein wissenschaftlich gleich faßbarer Begriff sei wie Verstand, Wille und Gefühl (S. 577 ff.). Das vermittelte Innenleben aber ist seinem Wesen nach Person, nach seinen Kräften Vernunft und Freiheit, nach seinen Vermögen Verstand, Wille und Gewissen, nach seinem Zustand Licht und Recht. Eine längere Beschäftigung mit dem S. 830 gegebenen Schema giebt über das Verhältnis dieser Begriffe interessante Aufschlüsse. Die zwei zuletztgenannten, „Licht und Recht“, zeigen besonders deutlich die Eigenart und Eigenheit unseres Werkes. Wir erkennen daran formell die Vorliebe, biblische Grundanschauungen als dogmatische Begriffe zu verwenden, werden aber wohl schwerlich einen Gewinn in der Zusammenfassung des intellektuellen und ethischen Lebens unter dem Bilde des Lichtes zu erkennen vermögen. Wichtiger ist für die Sache selbst überhaupt diese Nebeneinanderstellung von Licht und Recht, nämlich von Verstand und Wille

einerseits, von Gewissen anderseits. Jenes bilde die subjektive Seite im Gemeinleben, dieses die objektive, die Beziehung der Persönlichkeit zur sittlichen Idee. Schöberlein nennt sie gewöhnlich die „juridische" (S. 545 ff.) und macht davon sehr ausgedehnten Gebrauch, sie ist ihm besonders wichtig für die Versöhnung und Rechtfertigung. Man wird aber weder sagen können, daß der Begriff an und für sich hinlänglich bestimmt und begründet sei, noch daß das Verhältnis zu den übrigen Sphären des geistigen Lebens recht deutlich werde, zumal da man neben Verstand und Wille doch unwillkürlich das Gefühl, nicht das Gewissen erwartet und das Gefühl selbst an anderen Orten vergeblich sucht. Referent glaubte, diesen Gebrauch des Wortes „juridisch" besonders hervorheben zu sollen, da derselbe neben „intellektuell" und „ethisch" eigentümlich fremd anmutet und das Verständnis erschwert, um so mehr, als man einen viel „juridischeren" Sinn des Wortes erwartet, als man denn wirklich findet. Damit soll in keiner Weise geleugnet werden, daß die stets wiederkehrende Betonung dieser „objektiven" Seite im Gemeinleben vielleicht geeignet ist, auf eine sonst manchmal gelassene Lücke aufmerksam zu machen.

Doch lassen wir solche Einzelheiten, die freilich teilweise doch mit der Hauptsache zusammenhängen. Wichtiger ist es, daß wir eine Verständigung suchen über den Wert der Gesamtanlage des Werkes, wie sie oben geschildert ist, über die Fassung des Grundprinzips selbst. Dabei wird sich zugleich Gelegenheit bieten, die Proben von dem Inhalt einzelner Lehrstücke zu vermehren. Wir haben gesehen, daß Schöberlein ein bestimmtes Bewußtsein von dem systematischen Charakter der Glaubenslehre ausspricht, und auch die gegebene Übersicht wird bei aller notgedrungenen Unvollständigkeit doch eine Vorstellung davon geben, wie umsichtig und sorgfältig die Harmonie des Gebäudes in allen einen Teilen erstrebt wird. Der lebendige Eindruck davon wächst mit der zunehmenden Vertiefung in das Werk, und als einer der Abschnitte, in welchen diese Kunst des Verfassers sich erweist, sei die „Wechselbeziehung der geistlichen Lebenssphären" noch ausdrücklich hervorgehoben (S. 769 ff.). Ein naheliegender Einwand aber, der sich nicht zurückdrängen läßt, ist wohl zugleich der, in welchem

alles, was man auf dem Herzen haben mag, enthalten ist, in dessen Klarlegung dieses mit zur Sprache kommt. Warum ist nicht die Idee des Reiches Gottes zum eigentlichen Prinzip der Dogmatik gemacht? Wir sahen, es ist viel von ihr die Rede. Ihre Hervorhebung gereicht dem Werke zur wesentlichsten Empfehlung, ist auch eine deutliche Ergänzung von Schöberleins eigener früheren Schrift. Aber warum ist nicht noch einen Schritt weitergegangen, davon ausgegangen, darauf alles hinausgeführt? Im „System“ thut es Schöberlein selbst. Hier redet er ja nur von Längenentwickelung und Breitenentfaltung des Reiches Gottes. Daraus folgt wohl, daß dieses Prinzip unter den vieren, die Schöberlein vereinigt wissen will, das eigentliche Prinzip ist. Ebenso wird im Schlußabschnitt (S. 831 ff.) vom Reiche Gottes in einer Weise ausgegangen, daß dieses als das wahre Prinzip erscheint. Auch in dem Abschnitt über die dogmatische Theologie der Gegenwart (S. 458) ist die Betonung des Reiches Gottes als dogmatischen Prinzips an die letzte Stelle gerückt, soll also wohl den Höhepunkt der Entwickelung bezeichnen. Nun, Schöberlein giebt einmal ausdrücklich die Gründe an, warum nur in der von ihm vorgeschlagenen Vereinigung der genannten Prinzipien die Garantie der vollen Wahrheit für das System der christlichen Lehre gegeben sei. Er präcisiert sehr gut die Gefahren, welche bei einseitiger Betonung des Prinzips der Liebe oder des christologischen oder des Gegensatzes von Sünde und Gnade entstehen (S. 835). Aber nicht ebenso sachgemäß dürfte es sein, wenn er ebendort sagt: geht man einseitig vom Prinzip des Reiches Gottes aus, so ist hiermit zwar Ziel und Umfang des christlichen Lebens richtig bestimmt, aber leicht begnügt man sich mit einem religiösen Tugendbund oder Humanitätsstaat ꝛc. Diese Gefahr ist eben nicht vorhanden, wenn man von dem sehr bestimmten christlichen Begriff des Reiches Gottes ausgeht, insbesondere wenn man ihn in der unlösbaren, spezifisch christlichen Verbindung mit der Offenbarung Gottes in Christus erkennt. Die Abneigung, den Gedanken des Reiches Gottes als das maßgebende Prinzip aufzustellen, wird also wohl tiefere Gründe haben. Einen Fingerzeig enthält die schon oben angeführte Erörterung Schöberleins darüber, von welchem der vier

Grundgedanken man ausgehen soll, nämlich von der ideellen Seite der Sache, und innerhalb dieser solle man den Weg von innen nach außen einschlagen (S. 532). Kommen dabei nicht jene anderen Sätze wieder in Erinnerung: „Die Dogmatik hat die Thatsachen der göttlichen Offenbarung darzustellen, wie sie an sich sind" (S. 8); „Durch die reelle Gestalt unseres Prinzips, den Gegensatz von Sünde und Gnade wird jede Seite des ideellen Prinzips in ein neues lebensvolleres Licht treten", und: „Wir erkennen die geschichtliche Verwirklichung der Gottmenschheit" (S. 532). Auch vergleiche man, was oben von dem Idealrealismus gesagt ist, in dem Schöberlein die höhere Einheit eines einseitigen Realismus und Idealismus zu haben glaubt. Nun lassen freilich alle derartigen Aussagen an und für sich eine relativ verschiedene Deutung zu. In ihrer Gesamtheit, noch mehr in ihrer Illustration durch die Einzelausführungen bekommen sie doch ein bestimmtes Gepräge. Eine solche Illustration bietet namentlich die Gotteslehre. Diese tritt, gewiß ein bedeutsames und wertvolles Zugeständnis an die Prinzipalität der Idee des Reiches Gottes vor jenen anderen Prinzipien, zuerst in dem Abschnitt „Reich Gottes" auf. Man wird auch nicht verkennen, daß diese Stellung auf ihre Ausführung mäßigend eingewirkt und die Neigung zu abstrakten Spekulationen wesentlich eingeschränkt hat. Doch ist damit keineswegs voller Ernst gemacht. Zuerst wird vom Wesen Gottes als absolutem Geist gehandelt, dann von der Liebe als seinem Leben, zuerst davon, daß er Herr, dann davon, daß er Vater ist (S. 589 ff.). Noch viel deutlicher wird die Sachlage durch die späteren Ausführungen, denn auch die Gotteslehre erscheint, nach der dargelegten Einrichtung des Werkes, immer wieder von einer anderen Seite aus beleuchtet in den verschiedenen Abschnitten. Da ist z. B. (S. 720 ff.) gesagt: „Die Idee des göttlichen Wesens, von welcher sich Gott nach seiner Wirklichkeit unterscheidet, erkennen wir in der göttlichen Weisheit, in der von der bloßen Eigenschaft der Weisheit unterschiedenen wesentlichen Weisheit Gottes ... Gott will sich nämlich und setzt sich so, wie er ist, weil er so seine Wirklichkeit in Einklang stehend sieht mit der Idee seines Wesens ..." Und aus der Konstruktion der Trinitätslehre mögen folgende Sätze hier eine Stelle finden:

„Als absolute Persönlichkeit, die in sich selbst Licht ist (darüber s. o.), steht Gott in einem Prozeß steter innerer Selbstoffenbarung“ (S. 721). „Faßt die Theologie bestimmter die Stadien dieses innergöttlichen Prozesses ins Auge, so ergiebt sich ihr in Gott eine Dreiheit des Seins, welche vermöge seiner Absolutheit einen hypostatischen Charakter an sich trägt, und sie wird dabei (nach der intellektuellen Seite) das grundursächliche, offenbarende und mitteilende Prinzip seiner Selbstoffenbarung unterscheiden.“ (In ähnlicher Weise wird dann die Trinität nach der ethischen Seite des Wesens Gottes bestimmt.) Es würde hier die Frage zu weit führen, inwiefern bei solchen Konstruktionen gleichmäßige Gesichtspunkte festgehalten werden können, ob es z. B. konsequent ist, nun gleich nachher bei der Offenbarung an die Welt an die Stelle jener ebengenannten Dreiheit des Seins diejenige eines grundlegenden, vermittelnden und vollendenden Prinzips zu setzen. Auch kann es sich in diesem Zusammenhang nicht näher darum handeln, zu untersuchen, ob auf diesen Wegen ein Gewinn wirklicher Erkenntnis überhaupt und christlicher Heilserkenntnis insbesondere eingebracht werden kann. Es genüge, den Schluß zu ziehen, um deswillen die Lehre von Gott als Beleg ist angeführt worden: jene Spekulationen verbieten sich, wenn mit dem Prinzip des Reiches Gottes ganzer Ernst gemacht wird; hingegen geben das Prinzip der Liebe und der Gottmenschheit dazu eher wenigstens einen Schein des Rechtes; also wird nun deutlich sein, warum das Prinzip des Reiches Gottes nicht ausschließlich ist geltend gemacht worden. Oder also genauer: wenn diese Vermutung richtig ist, schließt sie ein umfassenderes Urteil in sich, und dadurch erst wird das bisher Erörterte seinen Abschluß finden. Die ganze Frage nach dem Prinzip der Dogmatik, wie sie Schöberlein erörtert, ist gar nicht nur eine Frage der Systematik, sondern sie ist unzertrennlich von der letzten erkenntnistheoretischen Grundfrage aller Dogmatik. Wir müssen fragen: welches sind denn die Quellen und Mittel der Erkenntnis, über welche die geschilderte Art von Dogmatik verfügt? Woher der Anspruch, die Thatsachen der göttlichen Offenbarungen an sich darstellen zu können, woher die „Ideen“, auf welche durch die „reelle Seite“ ein neues Licht fällt?

Wir haben uns daher zu dem „begründenden“ Teil zu wenden, den Schöberlein dem „darstellenden“ vorausschickt.

3.

Die Begründung des Prinzips und Systems der Dogmatik hat auf dreifachem Wege zu geschehen (S. 34): aus der heiligen Schrift, aus der Geschichte der Kirche und aus dem Zeugnis unseres eigenen Geistes, oder sie muß eine biblische, kirchliche und wesentliche sein. Der ursprüngliche Quell ist die heilige Schrift (S. 22), als abgeleiteter ist daraus entsprungen das Wort der Kirche; die dritte Quelle, von jenen beiden, dem objektiven Wort, als inneres Wort, als subjektives Zeugnis unterschieden, ist die persönliche Erfahrung von der Kraft und Wahrheit des Heils in Christus, wodurch jenes objektive Zeugnis für den einzelnen erst seine Bewährung empfängt. Hier interessiert uns wesentlich das Verhältnis der heiligen Schrift zu dem inneren Wort, vor allem eben die Näherbestimmung des letzteren. Die biblische Begründung behandelt zuerst die einzelnen biblischen Schriften, sodann die biblische Lehre in ihrer Einheit. Dieselbe ist eine überaus sorgfältige und in Beiziehung des Materials äußerst vollständige Zusammenstellung, ohne daß man ebenso überall einer wirklich individuellen Auffassung der einzelnen Schriften begegnete, so oft auch von dem Unterschied der synoptisch-jakobisch-petrinischen, der paulinischen und johanneischen Lehre besonders die Rede ist; z. B. wird die paulinische Christologie (S. 86) mit der Lehre von der Präexistenz eröffnet. Desgleichen ist die Anordnung der „biblischen Lehre“ (S. 125 ff.) eine rein dogmatische, an der Reihe der loci verlaufende. Doch nicht hierauf ruht das Hauptinteresse. Man fragt vielmehr: was ist denn jenes „innere Wort“, jene „wesentliche Begründung“? (Beides ist bei Schöberlein nicht ganz dasselbe, gehört aber in der hier besprochenen Frage zusammen.) Die Antwort ist nicht so ganz einfach zu geben. Einerseits ist auf das bestimmteste hervorzuheben, daß der positive Charakter des christlichen Glaubens wiederholt energisch betont wird. Darauf ruht die große Anziehungskraft, die das Werk in weiten Partieen auf jeden Unbefangenen ausüben muß. „Das Christentum ist nicht bloß Vernunft-

religion, sondern **göttliche Offenbarung in der Geschichte**" (S. 657), göttliche That in der Geschichte (S. 9) ist die uns in ihm gegebene Hilfe (vgl. S. 11 u. oft). Auf der anderen Seite ist die Rede von „allgemeinen unserem Geist eingepflanzten religiösen Ideen", „**immanenten religiösen Vernunftwahrheiten**", „eingeborenem Gottesbewußtsein", „eingeborener Offenbarung Gottes in unserem Geist" (S. 11. 19. 20. 34. 380). Beide Arten von Aussagen werden nun in der Weise auf einander bezogen, daß gesagt wird: obwohl das Christentum als übernatürliche Offenbarung seine Erklärung wesentlich aus sich selbst empfangen muß, so sind wir doch berechtigt, ja genötigt, dasselbe zugleich in seinem inneren Zusammenhang mit dem, was als Religion überhaupt in der Menschheit besteht, aufzufassen. Alles, was das Wesen der Religion ausmacht, muß das Christentum in sich tragen, und alles, was sich in den Erscheinungen religiösen Lebens als wesentlich darstellt, muß in ihm seine völlig entsprechende Form erlangen (S. 461). Dem entspricht die andere Erklärung über das „innere Wort"; der heilige Geist knüpft an das natürliche Zeugnis unseres eingeborenen Gottesbewußtseins an, in dem wir inne werden, daß diese Gnade Gottes in Christus eben das ist, was die tiefsten geistlichen Bedürfnisse unseres Inneren wahrhaft befriedigt. Die Glaubensgewißheit aus dem heiligen Geist ruht auf dem natürlichen Glaubenszug der Seele nach oben, auf dem heiligen Gemeingefühl, sensus communis, für das Göttliche (S. 20 f.). Gewiß, wird man erwidern, ist von dem christlichen Glauben die Überzeugung unzertrennlich, daß alle anderen Religionen in ihm die Antwort auf ihre Fragen der Sehnsucht finden. Man wird aber bedenklicher, wenn ein anderes Mal derselbe Grundgedanke so ausgeführt wird: die Grundideen des Christentums, Liebe, Einheit von Gott und Mensch, Sünde und Erlösung, Reich Gottes, sie sind alle keine dem natürlichen Bewußtsein fremden Ideen, sondern vielmehr solche, welche im Innersten unseres Geistes und Gemütes anklingen. Die natürliche Theologie dürfte nur diese Ideen in ihrer inneren Lebendigkeit, Freiheit und Wahrheit erfassen, so würde sie zu Resultaten kommen, in welchen die wesentliche Einheit des Christentums mit der sogen. natürlichen Religion, ja eben der

wahre Erfüllung ihrer Postulate zutage tritt (S. 407 f. vgl. 492). Und einmal wird es geradezu als ein möglicher Weg der Wissenschaft bezeichnet, vom Wesen des forschenden Geistes selbst auszugehen, darin die innersten Anfänge und letzten Gründe der religiösen Ideen aufzusuchen, auf dialektischem Weg durch die Gegensätze ihrer Entwickelung hindurch weiter zu verfolgen, bis sie schließlich zum Postulat ihrer höheren Einheit gelange, deren Erfüllung sie im Wesen des Christentums finde; und solche „spekulative Dogmatik" sei für die Kirche von nicht geringem Wert (S. 4). Man kann vielleicht auch diesen Sätzen einen unbedenklichen Sinn abgewinnen, obgleich es wenigstens beim letzten kaum ohne Gewalt geschehen dürfte, denn es ist hier für möglich erklärt, „vom Wesen des forschenden Geistes" ausgehend zu einer sachgemäßen Entfaltung der religiösen Ideen zu gelangen. Aber, wie dem auch sei, das eine wird man jedenfalls zugeben müssen, man vermißt eine ausdrückliche und vollständige Erörterung der einschlägigen Fragen. Sind jene „eingeborenen religiösen Ideen" nur hindeutende Ahnung der Wahrheit, oder irgendwie auch ein Maßstab der Wahrheit? Genauer, wo ist eine Bürgschaft gegeben, daß sie nicht zu einem solchen Maßstab werden? Und sind sie es wirklich nirgends geworden? Woher stammen denn jene Elemente der spekulativen Gottes- und Trinitätslehre, aus der Offenbarung oder aus der Vernunft, aus dem Wesen des „forschenden Geistes" oder aus dem „äußeren Worte"? Also mit einem Wort: ist der Offenbarungscharakter des Christentums gewahrt und begründet? Das Verhältnis des theoretischen Erkennens zum religiösen Glauben, der fundamentale Unterschied beider und ihre Unabhängigkeit, die doch ganz und gar nicht zur „doppelten Wahrheit" führt, die Notwendigkeit der Offenbarung rc., alles das ist nirgends ex professo verhandelt. Gerade was über „Offenbarung" gesagt wird, gehört keinenfalls zu den tiefdringendsten Partieen unseres Werkes. Trotz der Verwahrung vor intellektualistischem Mißbrauch ist doch der Begriff der Offenbarung überall dem der Erlösung und Versöhnung koordiniert (S. 729. 830) und wesentlich nur auf die Erkenntnis bezogen (S. 483 ff.). Man kann sich nicht verhehlen, daß dieser Mangel

mit der ungenügenden Analyse des Wesens der Religion selbst zusammenhängt: der praktische Charakter der Religion tritt nirgends entscheidend in den Vordergrund; wäre dies der Fall, so würde von selbst die Eigenart der religiösen Erkenntnis, weiterhin Wesen und Notwendigkeit der Offenbarung ins Licht treten; es wäre unmöglich, von den „eingeborenen religiösen Ideen" wie von etwas Selbstverständlichem zu reden. Das Wesen der Religion aber dürfte deswegen nicht zu klarer Erkenntnis kommen, weil die Untersuchung darüber von allgemeinen philosophischen Voraussetzungen ausgeht, statt von einer Vergleichung der geschichtlichen Religionen. So kommt es, daß man trotz aller Feinheiten des so ausführlichen „begründenden Teiles" ohne das Gefühl prinzipieller Begründung an Prinzip und System der Dogmatik herantritt; und, was man an diesem Teil vermißt, hat umgekehrt dort seinen Grund.

In der Besprechung eines Werkes von Schöberlein wird man einen besonderen Hinweis auf sein Verhältnis zur mystischen Theologie erwarten. Sofern die Hochhaltung der Mystik nach dem Zeugnis der Dogmengeschichte mit der eben besprochenen Hochschätzung der natürlichen Theologie oft verbunden ist, und gewiß nicht ohne inneren Grund, so findet das Nachfolgende hier in innerem Zusammenhang mit der bisherigen Ausführung seine Stelle. Schöberleins Name ist unter den Freunden der Mystik immer mit Auszeichnung genannt worden, und er selbst weist sich im Überblick über die dogmatische Theologie der Gegenwart seinen Platz bei denen an, die das Prinzip der Mystik und Theosophie wie unter sich, so mit der kirchlichen Lehre zu vereinigen suchen (S. 446). Beide, Mystik und Theosophie — sagt Schöberlein — sind sich verwandt in der unmittelbaren Art des Denkens, welche die der inneren Anschauung, der kontemplativen Spekulation ist. Aber teils sei der Weg verschieden, den sie einschlagen, teils die prinzipiellen Grundgedanken, die sie leiten. Die Mystik entflieht der Welt und löst sich vom eigenen Selbst, um Gott zu finden und in ihm, dem Ureinen, der ewigen Liebe, zu ersinken. Hingegen die Theosophie geht von diesem göttlichen Zentrum, das sie gefunden und worin sie steht, in die Peripherie, in die Vielheit der

Welt, um dem in Gott gefundenen Leben auch in ihr zu folgen; die Theosophie hat also die Mystik zur inneren Voraussetzung. Und dem entspreche die Verschiedenheit des beide leitenden Prinzipes. Während in der Mystik die Gotteseinigung wesentlich der Seele gilt, will hingegen die Theosophie in jene Einigung mit Gott auch die Natur und Leiblichkeit aufgenommen sehen. Ihr Prinzip ist das Leben, während das der Mystik die Liebe ist. (S. 404 f.) Diese mystische und theosophische Betrachtung wird nun bei allen einzelnen Lehren geltend gemacht. Nicht nur das „vermittelte Geistesleben“ wird berücksichtigt, sondern auch das „geistliche Leben in seiner unmittelbaren Innerlichkeit“; die „geheimen Tiefen des geistlichen Person- und des geistlichen Naturlebens“ (S. 412). Hierdurch erhalten in der Reihe der christlichen Wahrheiten zumal auch jene Seiten ein neues Licht, in denen die Innerlichkeit und Naturhaftigkeit des geistlichen Lebens vorwalten — denn alles Persönliche ruht auf der Natur, und in seiner Vollendung wird es dann zur anderen Natur (vgl. S. 597) —, so daß in der Person Christi neben seiner urbildlichen Menschheit auch seine wesentliche Gottheit, in der Entwickelung der Menschheit neben der That- auch die Erbsünde, und im Heilsleben neben dem Beruf der Weltüberwindung auch die Pflege der inneren geistlichen Beziehungen, sowie neben dem Verband mit der Gemeinde auch der stille Verkehr der Seele mit ihrem Gott und Heiland eine höhere Bedeutung für das Gesamtverständnis der christlichen Lehre gewinnen (S. 443). Hierbei ist hervorzuheben, daß Schöberlein wiederholt vor den Gefahren einseitiger Mystik warnt (z. B. S. 366), vor ihrem Sichabschließen in der Unmittelbarkeit des geistigen Lebens, vor ihrer Verkennung der Idee des Reiches Gottes wegen Betonung der Liebe zwischen Gott und der einzelnen Seele u. dergl. Auch erinnert er ausdrücklich daran, daß die Grenze zwischen theistischer und pantheistischer Mystik nur zu leicht überschritten werde. Ebenso soll anderseits die Theosophie sich hüten, die geistlich-sittlichen Begriffe in geistlich-physische umzuwandeln (S. 367).

Bei aller Anerkennung dieser Mäßigung werden doch viele sich nicht befriedigt finden. Man kann tief sympathisieren mit jenem Postulat, daß „neben dem Beruf der Weltüberwindung auch die

Pflege der inneren geistlichen Beziehungen und neben dem Verband mit der Gemeinde der stille Verkehr der Seele mit ihrem Gott und Heiland" hervorgehoben werde. Gewiß liegen hier große und ernste Probleme, die sich nicht leichterhand abweisen lassen, ohne das Wesen des Christentumes zu schädigen. Aber man erfreut sich keiner sachlichen Belehrung über diese Fragen durch jene termini von „Einheit der Person und Natur", „unmittelbarer Einheit", „wesenhafter Vergeistlichung" u. dergl. Ehe man darüber etwas sagen kann, wäre doch wohl das Geheimnis des geistigen Lebens selbst tiefer zu ergründen; ob und welche Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, die man eine unmittelbare heißen kann, hier von der Offenbarung bezeugt wird, das möchte in ihrer Art eine dringliche und nicht ohne Aussicht auf Erfolg anzustellende Untersuchung sein. Dagegen will es nicht recht gelingen, aus den Andeutungen Schöberleins den Begriff der wahren Mystik zu gewinnen, so deutlich auch dem Leser die Polemik gegen die falsche ist. Ja man verliert doch die Besorgnis nicht ganz, es möchte der wahren Mystik, wenn sie nicht klarer ihr Existenzrecht nachweisen und ihre Existenzsphäre aufzeigen kann, gehen wie der falschen, daß nämlich bei dem proponierten Zusammenschauen von Geist und Natur der Geist zu kurz komme, da man sich notwendig solcher Kategorieen bedienen muß, welche den spezifischen Unterschied des Geistes von der Natur nicht zum Ausdruck bringen. — Endlich aber wird man nicht sagen können, daß diejenigen Abschnitte unseres Werkes, in welchen diese mystisch-theosophische Neizung sich geltend macht, zu den dogmatisch fruchtbarsten gehören, z. B. die Erklärungen, warum „Gott die Natur seines Geschöpfes selbst annehmen könne" (S. 626), daß „die göttliche Liebe den Tod erleide" (S. 648), oder die Äußerungen über die „naturhafte Wirksamkeit" des Sakramentes, den Genuß der Unwürdigen u. s. w. (S. 735. 748 u. f.).

Aber gerade die Stellung Schöberleins zur Mystik giebt uns, da wir nun am Schlusse dieser Besprechung angekommen sind, Anlaß zur Wiederaufnahme des am Anfang Gesagten. Nicht zum wenigsten auch diese Ausführungen, die so manches Bedenken hervorrufen, tragen den Stempel des geistigen Adels, der das ganze

Werk auszeichnet, deutlich genug ein Widerschein der Persönlichkeit seines Verfassers. Erinnern wir uns noch einmal daran, daß Schöberlein in der Universalität seines Standpunktes das Auszeichnende seiner Arbeit sieht. Von der kirchlichen Theologie, sagt er einmal (S. 420), erhält die Dogmatik ihren klaren, geschichtlich bewährten Inhalt christlicher Wahrheit; aber die mystische Theologie verleiht demselben seine völlige Innerlichkeit und Tiefe, die natürliche Theologie seine Macht und Universalität. In der Verbindung dieser Vorzüge liegt ihm, wie wir gesehen, der irenische Charakter seiner eigenen Theologie. Vielleicht dürfen wir nun sagen: unsere Gegenwart kann sich diesen Frieden noch nicht aneignen. Es ist erst noch vieles zu unterscheiden und zu sondern, ehe man verbinden und die Einheit des Verbundenen wirklich erkennen kann. Ja, die von Schöberlein kombinierten Standpunkte sind überhaupt auch gar nicht von gleichem Wert, können also nicht dieselbe Berücksichtigung verlangen. Vor allem und zumeist gilt dies von der erkenntnistheoretischen Grundlage. Schöberlein nimmt hierin noch in der Hauptsache den Standpunkt seiner ersten so verdienstvollen dogmatischen Arbeit ein, indes seitdem schärfere Fragestellungen versucht worden sind, die selbst auf tieferem Erfassen des Wesens der Religion beruhen. Aber nur desto mehr zieht, mitten in dem unvermeidlichen Streit über die Prinzipienfragen, eine Friedensgestalt wie die des Vollendeten an; „unmittelbar“ läßt man sich gerne von diesem Frieden berühren, gerne auch erinnern, daß die „Vergeistlichung der ganzen Persönlichkeit“, von welcher er im Tone des eigenen Ergriffenseins und Erfahrens redet, mehr ist als das Wissen allein.

Stuttgart. Diak. Th. Häring.

3.

Die Lehre von der Gottheit Christi. Communicatio idiomatum. Dargestellt von Dr. **Hermann Schultz** in Göttingen. Gotha, F. A. Perthes, 1881. X u. 728 S.

Der Verfasser hat das Werk seinem Kollegen und Freunde Ritschl zugeeignet und uns damit einen Wink gegeben über die Grundanschauungen, von denen die Untersuchung geleitet ist. Denn, so wenig wir die Selbständigkeit des Verfassers irgendwie in Zweifel ziehen wollen, auch wenn uns durch die Zueignung kein solcher Wink gegeben wäre, so könnte doch der Inhalt des Buches selbst uns darüber nicht im Zweifel lassen, daß wir hier christologische Ausführungen vor uns haben, die sich gewissermaßen ergänzend und erläuternd den kürzeren Andeutungen anschließen, die Ritschl im dritten Bande seiner Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung giebt. Solche Erläuterungen sind bei dem Eindruck, den das Ritschlsche Werk auf die deutsche Theologie gemacht hat, von besonderem Werte, und das vorliegende Buch kann auf besondere Beachtung Anspruch machen nicht nur um des Interesses willen, das eine eingehende scharfsinnige und eigenartige Behandlung einer solchen zentralen Lehre immer erwecken muß, sondern eben auch um dieses besonderen Zusammenhangs willen mit einer weit verbreiteten Richtung des modernen Theologisierens.

So ausführlich das Werk angelegt ist, so will es doch eigentlich nur den einen von den beiden Glaubenssätzen näher entwickeln, welche nach Schultz die Christologie konstituieren — es will nämlich die Bedeutung, welche diese Person im Zusammenhang ihres Werkes für den Glauben der Gemeine hat, auf einen einheitlichen Ausdruck bringen —, während der zweite Satz von Jesus als dem Christus nur noch anhangsweise zur Besprechung kommt (S. 6 f.).

Die größere Hälfte des Buches bis S. 470 ist nur einer geschichtlichen und biblisch-theologischen Auseinandersetzung gewidmet, die wir bei der nachfolgenden Besprechung zunächst beiseite lassen

können, so manches Beherzigenswerte gerade in diesem Teil enthalten sein mag. Aber was zunächst das geschichtliche Material betrifft, so will uns — offen gestanden — bedünken, als sei es nicht eben das schwierigste Problem theologischer Kritik, an der christologischen Arbeit der Kirche insbesondere auch der Theologie unserer Tage schwache Seiten aufzufinden, zu zeigen, daß das Mysterium nicht ohne Widerspruch nicht ohne per consequens in eine der großen Häresieen einzumünden in unser Begriffsschema kann aufgelöst werden. Das ist eine Überzeugung, die sich vielleicht manchem anderen Theologen ebenso aufgedrängt hat, wie dem Unterzeichneten. Es ist das Kreuz, das wir Theologen tragen müssen, daß unsere wichtigsten, zentralsten Dogmen in Antinomieen auslaufen, die eine wissenschaftliche Vollendung derselben unmöglich machen. Die Dogmatik mag sich dabei höchstens des socios habuisse malorum trösten, da es ihr in allen Disziplinen an solchen Genossen nicht fehlt, sobald sie an das Ziel dessen kommen, was die sinnliche Erfahrung auch mit ihren schärfsten Waffen nicht mehr zu ergründen vermag. Da die biblisch-theologischen Untersuchungen in vorliegendem Buche ganz unter der dogmatischen Potenz stehen, so wird es ja wohl erlaubt sein, bei einem Referat über den Inhalt des Buches sofort diesen dogmatischen Resultaten sich zuzuwenden.

Die erste Abteilung handelt hier von der dogmatischen Gewißheit der Gottheit Christi. Der Verfasser verwirft in dieser Beziehung ebensowohl den spekulativen wie den historischen Beweisgang. In der schärfsten Weise hebt er die Gleichgültigkeit der historischen Untersuchung hervor: auch wenn alle einzelnen Thatsachen aus diesem Leben zweifelhaft würden, müßte der Glaube doch sein Urteil abgeben und festhalten können. Vollends zu verwerfen aber ist der spekulative Weg — der Versuch diese Gottheit Christi als Konsequenz eines Gottesbegriffs zu erweisen —, der abgesehen von der Erlösung aus der natürlichen Welt und Geschichtsbetrachtung entnommen wäre. Vielmehr kann die dogmatische Aussage von der Gottheit Christi nur beruhen auf der Erfahrung der christlichen Gemeinde. Die Gottheit Christi ist nur der Schluß von der Wirkung auf die Ursache. Immer und immer wieder kommt der Verfasser auf den Satz Schleiermachers zurück, daß die

Person Christi genau seinem Werke entsprechen müsse und jede derselben beigelegte Bedeutung, welche in seinem Werke keinen Ausdruck finde, vollständig überflüssig sei. Nun sollte man erwarten, daß er auch materiell auf die Schleiermachersche Bestimmung von dem Wesen Christi zurückkommen werde. Allein der Verfasser findet die Bestimmungen Schleiermachers nicht ausreichend. Allerdings macht Schultz das Zugeständnis, S. 504 f., daß aus den Sätzen Schleiermachers und Schweizers die spezifische Dignität die urbildliche Geltung Christi folge. Allein die Gottheit Christi ließe sich von diesen Prämissen aus doch nur begründen, wenn die volle Identität der Person mit dem Prinzip zu beweisen wäre. Da aber hierzu die historischen Mittel nicht ausreichen, so komme man lediglich zu der Behauptung von der Vollkommenheit des religiösen Prinzips, das in seiner Person wirksam war. Damit wäre aber eine Scheidung zwischen Person und Prinzip gesetzt, welche uns nicht mehr erlauben würde, eine absolute religiöse Abhängigkeit von ihm zu verlangen — er wäre nur dem Maße der Frömmigkeit nach von den übrigen unterschieden. Den Fehler findet Schultz an der Vernachlässigung des Mittelbegriffs des Reiches Gottes. Das Glaubensurteil von der Gottheit Christi muß sich vielmehr (S. 508) auf die Erfahrung gründen, daß die Gemeinde an ihm die Offenbarung der auf das Weltziel gerichteten göttlichen, weltbeherrschenden und weltschaffenden Motive und Kräfte hat — und zwar so, daß diese Offenbarung nicht als theoretische, sondern thatsächliche zu denken ist. Indem Christus in vollkommener Hingabe an diese göttlichen Zwecke dadurch, daß er Gottes Ziele zu seinen eigenen ausschließlichen Lebenszielen macht, zugleich die göttliche weltbeherrschende Liebe erweist, macht er es jedem Einzelnen möglich, in dem Anschluß an die Gemeinde und nur dadurch sich der sündenvergebenden Liebe Gottes zu erfreuen und an der Weltüberwindung teilzunehmen.

Die Gottheit Christi ist das Korrelat zu der Göttlichkeit seiner Gemeinde d. h. die Gottheit Christi macht ihn gleichwertig mit den die Gemeine im Unterschied von der Welt zu der Gemeine des Gottesreiches machenden Motiven, Prinzipien und Kräften, also mit dem, was diese Gemeinde als Einheit charakterisiert, nicht mit

dem was ihre einzelnen Glieder sind. (S. 528.) Diese Aussage scheint freilich direkt wieder darauf zurückzuführen, daß er im Unterschiede von den einzelnen Gliedern die Einheit von Person und Prinzip darstellt. Aber da wir damit wieder bei Schleiermacher-Schweizer angelangt wären, so biegt der Verfasser wieder um, indem er auf die „schöpferische" Wirksamkeit des Herren übergeht — freilich nicht gerade zum Vorteil der Verständlichkeit. Wir fürchten, daß, was Schultz weiter vorbringt, um doch wieder die Gottheit Christi von der der Gemeinde zu unterscheiden und ihm die einzigartige Stellung zu wahren, nur Auswege sind, die schließlich einen Kritiker, der die Mühe, ihm auf diesen Wegen zu folgen nicht scheut, doch nicht abhalten werden, ihn zu dem Geständnis zu bringen, daß er auch in Christus nur eine prinzipielle Gottheit finden kann, wenngleich der Verfasser am Ende den Schluß von dem Wirken Christi auf seine sittliche Vollkommenheit, die „unendlich höher" ist als Sündlosigkeit, gestatten will. Aber diese sittliche Vollkommenheit kommt ihm eben zu, wenn wir ihn als ethisches Subjekt betrachten — also als Menschen, während die Gottheit ihm zukommt, wenn wir ihn in seinem Wirken als Offenbarung Gottes ansehen. Gottheit und Menschheit sind nur zwei Betrachtungsweisen der einen Persönlichkeit. Den Ausdruck für diese Doppelseitigkeit der Betrachtungsweise findet der Verfasser in der communicatio idiomatum, die also abgelöst von der Zweinaturenlehre, als deren Konsequenz wir sie zu betrachten pflegten, nun vielmehr zeigen soll, wie man mit gutem Grunde auf eine und dieselbe Persönlichkeit göttliche und menschliche Prädikate anwenden dürfe. Die Anwendung der göttlichen Prädikate rechtfertigt der Verfasser zunächst durch eine nähere Bestimmung Gottes. Er will Gott als die persönliche Liebe gedacht wissen, welche frei und überweltlich die allmächtig-allweise Ursache der Dinge ist und ohne einen Rest von unbegriffener Substanz als Licht und Wahrheit zum Ausdruck kommt. (S. 563.) Dieser Gott nun, der also ganz in seinen Zwecken aufgeht, ist in Christo vollkommen offenbar, indem dieselbe freie geistige Ideenfülle, welche Gottes Persönlichkeit ausmacht, sich schöpferisch auch in der Persönlichkeit Jesu zum Ausdruck bringt. Insofern ist Christus der von Gott gezeugte

Sohn (S. 562). Freilich wenn Gott so schlechterdings unräumlich und unzeitlich sein soll, wie der Verfasser will, wenn auch die vier ethischen Eigenschaften Gerechtigkeit, Güte, Wahrhaftigkeit, Treue als Eigenschaften Gottes, d. h. als die Welt überweltlich setzende und leitende und in dem Wechsel und der Mannigfaltigkeit der Welt beharrende und einheitlich wirkende nicht mit den menschlichen Tugenden gleichen Namens verwechselt werden dürfen (S. 603), so muß man ja fragen, wie können diese Eigenschaften dem innerzeitlichen und innerweltlichen Menschen zugeschrieben werden. Ehe der Verfasser der Beantwortung dieser Frage näher tritt, sucht derselbe durch eine trinitarische Ausführung den göttlichen Grund dieser sogen. communicatio idiomatum zu erreichen. Als die Liebe trägt Gott ewig seinen Offenbarungswillen in sich und in ihm die Fülle der Motive und Kräfte, welche sich im Reich Gottes entfalten (S. 625). Dieser Offenbarungswille Gottes ist die Präexistenz Christi und sofern dieser Offenbarungswille sich in einem Menschen verwirklicht, d. h. zum persönlichen, das Lebenswerk desselben bestimmenden menschlichen Willen geworden ist, so ist dieser Mensch eins mit Gott, ein Geist mit ihm. Sofern nun dieser Offenbarungswille, diese Motive und Kräfte auch in der Gemeinde sich verwirklichen sollen, nimmt auch die Gemeinde, wie wir ja bereits sehen, an der Gottheit teil, und die Gottheit Christi ist dieselbe mit der Gemeinde. Sohn und Geist sind eines Wesens. Aber die Gemeinde hat diesen Offenbarungswillen nur und ausschließlich in Christo, wenn auch der göttliche Offenbarungswille nicht auf ihn beschränkt ist, der λόγος also nach reformierter Lehre auch außerhalb der Person des Erlösers vorhanden ist. Aber wenn auch Gott so von Ewigkeit her seine Offenbarung beschlossen hat, wenn die Weltschöpfung schon diesem Zwecke dient, die oben gestellte Frage nach der Möglichkeit des Eingehens Gottes in die Endlichkeit, ist damit noch nicht beantwortet und kann auch ohne anthropologische Voraussetzungen nicht beantwortet werden. Im allgemeinen nun trägt die menschliche Natur die Fähigkeit in sich, die göttlichen Motive und Kräfte in sich aufzunehmen vermittelst des Glaubens; als gläubige Hinnahme der offenbarten Motive, Zwecke und Kräfte Gottes, wodurch das Verständnis erleuchtet und

der Wille begeistert wird, läßt sich diese Verbindung denken, die ethisch sich entfalten muß, — eine Verwirklichung, die nicht durch das Menschsein, sondern durch Sünde und Schuld gehindert wird (S. 633. 641). Aber das genügt eben noch nicht; denn diese Umsetzung der göttlichen Eigenschaften in das sittliche Leben des Menschen ist ja die allgemeine menschliche Aufgabe; aber in Christo sollen ja diese göttlichen Idiomata als solche auf Christus übergetragen worden. Diese sittliche Verwirklichung des Offenbarungswillens ist allerdings die Voraussetzung für die Gottheit Christi, aber die Einzigkeit des Herrn muß auf einem anderen Grunde ruhen. Diese Möglichkeit erklärt nun Schultz so: die Gottheit kann sittlich-religiös verwirklicht werden, und dann können weder die Räumlichkeit und Zeitlichkeit des menschlichen Wirkens und Erkennens noch die Verstrickung des endlichen und gewordenen Seins in den Naturzusammenhang und die daraus sich ergebende Abhängigkeit und Leidensfähigkeit den Menschen hindern, eine Offenbarung Gottes zu sein. Wer in Einheit mit Gott die Welt göttlich erkennt und das will, was Gott will, der ist trotz seiner Ohnmacht und Leidensfähigkeit trotz seiner Irrtümer und seiner sich wandelnden Entschlüsse auch mit der Allmacht des göttlichen Zweckes ausgestaltet und mit seiner Allweisheit und seiner unveränderlichen Freiheit. Also mitten in Irrtum und unvollkommenem Handeln, mitten im Leiden und Unterliegen kann der Mensch sittlich-religiös den vollen Liebeswillen in seiner Allmacht, Allwissenheit, Weisheit und Unveränderlichkeit persönlich offenbaren (S. 664. 665). Näher noch erklärt die Prärogative Christi der Verfasser in einem späteren Abschnitt, in welchem er, das genus majestaticum behandelnd, zu zeigen sucht, wie Christus eben als Träger der Offenbarung diese göttlichen Prädikate in Anspruch nehmen könne, obgleich qualitativ auch unser Leben göttlichen Charakter annehmen könne und solle (S. 692 f.). Im übrigen würde es zu weit führen, wollten wir berichten, auf welche Weise im einzelnen die Aussagen kirchlicher Dogmatik vom Standpunkt des Verfassers aus zurechtgelegt werden. Man wird gern zugeben, daß diese Aufgabe mit einem großen Aufwand von Scharfsinn gelöst ist, und wird gerne die Motive würdigen, aus denen Schultz diesen Versuch gemacht hat,

einen dogmatischen locus, der bisher für einen Auswuchs lutherischer Scholastik galt, so zu sagen für das moderne Bewußtsein zu erobern.

Aber sollte der geehrte Herr Verfasser wirklich überrascht sein von dem Geständnis, das der Unterzeichnete im Sinne gewiß vieler Leser zum voraus abzulegen genötigt ist, daß ihn bei keiner dieser Deduktionen ein Gefühl des Bedauerns verlassen hat über die Verwendung so vieler Kunst auf die so unfruchtbare Aufgabe, den alten Lappen kirchlicher Terminologie auf das Gewand moderner Weltanschauung zu setzen, in welcher er selbst dahingeht?

Wir behaupten zunächst, daß es dem Verfasser nicht gelungen ist, das Recht oder gar die Notwendigkeit zu erweisen, daß die Gemeinde das Prädikat der Gottheit auf Christum — geschweige denn auf Jesum übertrage. Es ist vom Verfasser ja wiederholt und mit aller Bestimmtheit ausgesprochen worden, daß keineswegs irgendwelche persönliche Einzigartigkeit des persönlichen sittlichen und religiösen Lebens Jesu das Recht zu solcher Prädizierung gebe, sondern lediglich sein Werk. Er trägt das Prädikat, weil er die Offenbarung Gottes, der göttlichen Motive und Zwecke ist und zwar nicht in dem Sinne, daß er dieselben nur lehrend bezeugt und der Menschheit mitgeteilt hätte, denn dann könnte ja dieses Wissen, wie Schultz mit Recht sagt, von der Person abgelöst weiter überliefert werden — auch nicht dadurch schon, daß er diese göttlichen Motive und Zwecke überhaupt verwirklicht oder sagen wir vielleicht vorsichtiger in sich aufgenommen hat, denn das soll ja jedes Glied der Gemeine thun — und ob er es in höherem Maße als andere gethan, das können wir ja zunächst gar nicht wissen — das wäre ja doch eine geschichtliche Frage, welche der Verfasser gar nicht behandelt wissen will in der Dogmatik. Er ist die Offenbarung Gottes auch nicht, sofern er der erste ist, in dem diese Motive und Zwecke Gottes in die Wirklichkeit traten — da würde sich ja das Prädikat der Gottheit nur auf das Prinzip, nicht auch auf die Person in ihrem geschichtlichen Wirken lassen. Vielmehr ist er der Offenbarer Gottes, nur weil er den Beruf hatte, das Reich Gottes zu gründen und weil seine Hingabe an die göttlichen Zwecke, seine Aufnahme der göttlichen Motive in der

Willen hingerichtet war auf das Reich Gottes. Also sein berufliches, amtliches Verhältnis zum Gottesreich ist der einzig entscheidende Grund für die Gottheit Christi. Man sollte nun erwarten, daß der Begriff des Gottesreichs vor allem vonseiten dieser Theologie ins reine gebracht werde. Allein in dieser Erwartung sieht man sich doch sehr getäuscht. Das Reich Gottes wird beschrieben als ein gemeinschaftliches Handeln aus dem Gesichtspunkt der Liebe. Es ist die Beziehung der Menschen zu einander nicht als Glieder einer Familie, als Bürger eines Staates u. s. w., sondern schlechthin als Menschen. Und diese Gemeinschaft der Menschen unter einander wird rein durch die Bethätigung der Liebe hervorgerufen, also durch das Gemeinschaft setzende Prinzip an sich schlechthin ohne weltliche Motive besonderer Art (S. 538. 539). Wir können die weitere Beschreibung übergehen; sie läuft darauf hinaus, die Idealität dieses Reiches, seine volle Überweltlichkeit zu schildern. Aber über die wichtigste Frage über das Verhältnis dieses Reiches Gottes zur Gemeine finde ich nur tiefes Stillschweigen. Es ist ja selbstverständlich nicht eine Identität des Reiches Gottes mit der Christenheit oder der gottesdienstlich konstituierten Gemeinde anzunehmen, so daß man sagen könnte, wer an einer in bestimmten konkreten Formen, die von Christus herrühren, verfaßten Gemeinschaft teilnimmt, hat allein auch am Reiche Gottes teil. Dieses Reich Gottes ist ja etwas Unsichtbares, ein Motiv, das zur Verwirklichung wesentlich außerhalb der gottesdienstlichen Gemeinde kommt, das in der gottesdienstlichen Gemeinschaft höchstens seine Stärkung finden kann. Inwiefern ist nun Christus der, an den diese Gemeinde immer gebunden, von dem sie abhängig bleibt? ist er etwa die Autorität, um welcher willen dieses Gottesreich als der absolute Zweck Gottes von uns anerkannt wird? Doch wohl nicht, denn dann müßte ja selbst anderweitig diese Autorität Christi wieder begründet sein. Es läßt sich, wie Verfasser sagt (S. 538) auf dem Boden der Ethik zwingend nachweisen, daß ein höherer Zweck Gottes als der in der christlichen Gemeine offenbar gewordene überhaupt nicht denkbar ist, also kann die Idee des Reiches Gottes nicht an sich transscendent sein, sondern die Offenbarung hat nur den Zweck, diese Idee aus der

Latenz herauszuführen, und ihr Hervortreten beansprucht für das sittliche Bewußtsein unmittelbare Evidenz. Oder garantiert uns Christus allein die Erreichung dieses Zweckes? Der Verfasser möchte diese Frage wohl mit einem „Ja“ beantworten, und wir finden (S. 562 f.) eine längere Auseinandersetzung darüber, daß Christus uns von Welt, Teufel, Tod erlöst habe. Allein auf keinem Punkte zeigt sich die Kunst amphibolischer Ausdrucksweise mehr als gerade hier. Diese angebliche Weltbeherrschung und Weltüberwindung ist in Wahrheit nichts anderes als die ethische und religiöse Kraft, mit welcher das Übel und Leiden der Welt ertragen wird. Diese Weltüberwindung, dieses Festhalten an dem göttlichen Weltzweck auch unter allen Hemmnissen hat doch jeder Christ die Möglichkeit und Verpflichtung auch durchzuführen, und der Unterschied kann nur darin bestehen, daß die erstmalige Leistuug um das schwieriger war, als jede folgende durch die Macht des Beispiels erleichtert ist. Oder ist die Verwirklichung des Gottesreiches in dem Sinn, daß diese unsichtbare Kirche einmal volle äußere Realität gewinnt, durch die Auferstehung Christi uns garantiert? Auch über diese endliche völlige Verwirklichung des Gottesreiches herrscht in dem ganzen Buche tiefes Stillschweigen; das Wort Auferstehung ist wohl nicht ohne Absicht durch den Ausdruck Verklärung ersetzt und verschiedene Redewendungen legen den Verdacht nahe, als sehe der Verfasser diese Verklärung nur als ein anderes Wort an für das Urteil, das die Gemeinde über den Wert des Leidens und Sterbens Christi fälle. Also davon kann nicht wohl die Rede sein, daß diese irdische Persönlichkeit nun im Sinne der kirchlichen Lehre eine Herrschaft ausübe, welche die endliche vollständige Erreichung des Gotteszweckes garantiere. Höchstenfalls könnte die Verklärung Christi, wenn sie wirklich als objektiver Vorgang gefaßt werden soll, eine gewisse Bürgschaft für die Erhebung der Einzelnen in eine überweltliche Daseinsform angesehen werden. Aber für die Gemeinde als solche hätte diese Verklärung doch keinen Wert, weswegen der Verfasser auch immer wieder von ihr rückwärts auf das Leiden und Sterben verweist, das ja aber eine objektiv sühnende d. h. das Verhältnis Gottes zu uns verändernde Wirkung beileibe nicht haben soll, sondern uns nur

offenbart, daß man trotz Sünde und Tod einen Zugang zu Gott haben kann. Was ist also die Bedeutung Christi für die Gemeinde? Besteht sie vielleicht darin, daß er die Motive und Kräfte des Gottesreiches in die Glieder der Gemeinde hineinlegt? Schultz scheint allerdings einen etwas höheren Begriff vom Geiste zu haben, als sein Freund Ritschl. Er definiert ihn als Kraft, er ist die reine Kraft des höchsten Zweckes, und man könnte nun denken, der Geist als eine ihm spezifische inhärierende Kraft sei es, durch den Christus auf Grund seines Werkes Motive, Kräfte und Zwecke für seine Gemeinde wirksam gemacht hat, welche derselben erst ihren göttlichen Charakter verleihen (S. 557). Allein bei dem eifrigen Protest, welchen der Verfasser gegen alles Naturartige erhebt, kann ja nicht davon die Rede sein, daß an eine Geisteswirksamkeit im Sinne der Kirche gedacht wird, — sondern es ist eben nur die dem göttlichen Zweck eignende Wahrheits- und Überzeugungsmacht, namentlich wenn sie in einer Persönlichkeit als Motiv zur Darstellung kommt, um welcher willen von einer reinen Kraft des Zweckes die Rede sein kann. Die „Wirksammachung der Motive und Zwecke“ kann also keinen anderen Sinn haben, als daß er durch sein Wort und sein Beispiel den göttlichen Zweck, auf den hin die Menschheit angelegt und der gewissermaßen in ihr latent war, zum erstenmal zum Ausdruck brachte. Und wenn Schultz ausdrücklich und wiederholt erklärt, daß eben nur dem in Christo geoffenbarten Offenbarungswillen das Prädikat der Gottheit zukomme, so ist damit doch eben das zugegeben, was er anfänglich zurückweist, daß nur das Prinzip, das Christus allerdings nicht bloß lehrend, sondern auch thuend und leidend geoffenbart hat, das Göttliche ist. Die Gemeinde, d. h. die gottesdienstliche Gemeinde, welche in der durch Christus begonnenen Reichspredigt das Mittel zur Hervorrufung der göttlichen Motive in ihren Gliedern hat, apotheosiert ihren eigenen Geist in ihrem geschichtlichen Stifter. Das in jedem einzelnen Gliede des Gottesreiches wirksame Prinzip wird als vollendet nur angeschaut in dem ersten, der dieses Motiv auszusprechen und zu verwirklichen angefangen. Der Unterzeichnete hat sich wirklich redliche Mühe gegeben, den Unterschied zwischen der Schultzschen Darstellung und den Gedanken

der an Schleiermacher sich anschließenden modernen speculativen Schule zu entdecken, aber in seiner Beschränktheit, mit seinen blöden Augen hat er in dieser Beziehung keinen Unterschied zu finden vermocht. So oft er sich diese Formeln in die Prosa des Laien-Deutsch zurückübersetzte, kam er immer wieder zu dem Ergebnis, die Gottheit Christi ist nichts als die Gottheit des Christusprinzips, d. h. die Gemeinde der Christen weiß, daß das gemeinschaftliche Handeln aus dem Motiv der reinen Liebe, welches Christus, um daraufhin eine Gemeinschaft zu gründen, zu seinem Lebenszweck machte, Gottes Zweck selbst ist. Es kann ja auch gar nicht anders sein. Wenn man so souverän die Geschichte beiseite läßt, um nur aus der Erfahrung heraus sich den Christus zu konstruieren, so kann man nur bis zu einem Prinzip gelangen, das wohl einmal geschichtlich wirksam zu werden angefangen, das aber in seinem ersten Träger ebenso wenig zu absoluter Durchführung gelangen mußte, als in der nachfolgenden Geschichte. Bringt es unser Verfasser von seinen Prämissen aus nicht dazu, uns die absolute Bedeutung der geschichtlichen Person deutlich zu machen, kann er den Standpunkt, welchen die von Hegel und Schleiermacher ausgehende spekulative Theologie einnimmt, beim besten Willen doch nicht überschreiten, so will uns scheinen, als ob die letztere Richtung sich eines gewissen Vorzuges erfreuen würde. In dem Maße, als die letztere die Persönlichkeit Gottes zurücktreten läßt, hat sie mehr das Bedürfnis, die Personifikation der Gottesidee in dem höchsten menschlichen Träger zu betonen, — es hat für sie, wie schon für Schleiermacher, die Gottheit Christi eine höhere Notwendigkeit als für einen Standpunkt, auf welchem immer die Persönlichkeit des einen Gottes betont wird und die deswegen in keiner Weise das Bedürfnis hat, diesen Gott sich erst menschlich näher zu bringen. Schultz protestiert lebhaft gegen den Gedanken, daß in Gott noch etwas Verborgenes sei, so daß man oft meint, den Eunomius reden zu hören, wofür aber dann noch eine Personifikation des Offenbarungswillens, wenn Gott selbst nichts anders als dieser Wille und als solcher offenbar ist? Jener mystische Zug, der dieser spekulativen Theologie anhaftet — die Unmittelbarkeit der Gemeinschaft des endlichen und unendlichen Gottes, un-

welcher sie ausgeht, gestattet ihr mit mehr Recht von einer Hingabe an Christus zu reden — als bei der schärferen Trennung zwischen Gott und Welt bei der mehr ethisierenden Tendenz, die sich schroff gegen alle mystischen Elemente erklärt, möglich sein dürfte. Es ist nicht abzusehen, welchen Grund man auf diesem Standpunkt, den Schultz einnimmt, haben kann, mit so viel Scharfsinn das Recht zum Reden von der Gottheit Christi sich zu erkämpfen, wenn dieser Grund nicht darin liegt, daß man mit dem hergebrachten kirchlichen Sprachgebrauch Fühlung behalten will.

Aber man darf wohl fragen, ob dieser Grund zureichend ist bei der fundamentalen Differenz, in welcher sich doch unleugbar die vorliegende Schrift mit der „alten Schule" — um einen Ausdruck Ritschls zu gebrauchen — thatsächlich befindet. Diese alte Schule, auf deren Boden diese Formeln entstanden, welche darum auch die Gemeinde nur in deren Sinne zu verstehen pflegt, hat ihre guten Gründe, auf der Behauptung der Gottheit Christi zu bestehen. Einmal hat ihr die Versöhnung objektive Bedeutung — ist für sie ein geschichtlich abgeschlossener Akt, darum bedarf sie des Rechtes, dem, der in diesem Werke an ihrer Statt handelt, göttlichen Wert beizulegen, obgleich dem Gedanken von Ritschl-Schultz, daß im Werke der Versöhnung der Mittler gerade nach seiner menschlichen Seite in Betracht komme, bis zu einem gewissen Grade recht zu geben ist. Sodann hat sie ein Interesse daran, die volle Einigung von Idee und Geschichte, die absolute Idealität der geschichtlichen Erscheinung und die Möglichkeit eines persönlichen Verhältnisses der Einzelnen zu dem erhöhten Christus zu behaupten, was Schultz als sektenhaft, schwärmerisch, sentimental beurteilt, und endlich will sie in dieser geschichtlichen Erscheinung die Bürgschaft für eine wirklich abschließende Erscheinung des Gottesreiches als eines nicht nur wirksamen Prinzips, sondern als einer sich rein auswirkenden Macht haben — was Schultz für phantastisch erklärt. Diesen Interessen kann das vorliegende Werk seinen ganzen Grundlagen nach nicht genugthun.

Der Ausgangspunkt ist eine abstrakte Scheidung zwischen Gott und Welt, Natürlichem und Ethischem. Gott soll schlechthin Wille

sein, man darf den Ausdruck Substanz nicht von ihm gebrauchen, weil dieser Ausdruck etwas Naturartiges in sich enthalte. Wer nicht sehr vorsichtig ist in der Wahl seiner Ausdrücke, wird sich gefallen lassen müssen, wegen unüberwundenen Restes der Naturreligion in Anspruch genommen zu werden. Der Unterzeichnete gesteht nun, daß es ihm schwer wird, einen Willen ohne die Basis eines beharrlichen Seins sich vorzustellen — und welchen Ausdruck soll man für „beharrliches Sein" wählen, wenn man nicht Substanz sagen darf. Freilich wer von „beharrlichem Sein" redet, wird sich ja schon eine Verantwortlichkeit zuziehen wegen beschränkten Verständnisses — denn Gott ist ja schlechterdings ewig im Sinne des absoluten Gegensatzes zur Zeit —, also kann eigentlich von einem „Beharren" gar keine Rede sein. Sein Wille ist ein schlechthin unzeitlicher einfacher Akt. Darum soll Gott auch so schlechthin erkennbar sein — denn er geht in dieser einen Zwecksetzung so zu sagen auf. Schultz glaubt sich auf Luther und seinen Protest gegen einen verborgenen Willen berufen zu können. Allein der Begriff Substanz schließt doch nicht das in sich, daß hinter dem offenen Ziel Gottes noch ein verborgenes, diesen offenbaren Willen beschränkendes, wo nicht gar aufhebendes vorhanden sein könne, sondern nur das, daß die Setzung eines absoluten Zweckes die Einzelnen zur Erreichung desselben dienenden Willensakte nicht auch schon involviere, sondern daß diese in einem Nacheinander auch a parte Dei sich verwirklichen. Die abstrakte Überweltlichkeit Gottes, wie sie Schultz voraussetzt, macht eben eine wahrhaft geschichtliche Bewegung in der Welt unmöglich. Es ist kein Verkehr des Menschen mit Gott möglich — das Gebet geht in Doxologie auf —, das Einwirken Gottes auf die Welt wird als unfromm abgewiesen, denn Gott wirke nicht nach Art der endlichen Ursachen, d. h. wir befinden uns in einem Mechanismus, der allerdings von einer nicht nur intelligenten, sondern auch liebenden Kausalität geordnet ist, geordnet ein- für allemal und geordnet nicht nach meinen besonderen Bedürfnissen, sondern für das Reich Gottes. Daher das Verbot des Privatverkehrs mit Gott und mit dem erhöhten Christus, daher die Forderung unbedingter Zufriedenheit mit der Welt, wie sie ist, — daher jenes Spiel mit den Worten Weltüberwindung

und Weltbeherrschung, als ob diese darin bestände, daß man allen Widerspruch in der Welt beurteilt als den eigenen bzw. den göttlichen Zwecken dienlich. Das ist ja ohne Zweifel ein ganz christlicher Gedanke, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum besten dienen. Aber dieser Glaube beruht im Christentum auf der Voraussetzung, daß dieses Beste doch endlich in der wirklichen realen Aufhebung dieses Widerspruches erfolgen werde. Ohne diese Voraussetzung sinkt diese „Weltbeherrschung“ einfach zum Stoicismus herab. In dieser Hinsicht gesteht nun auch der Unterzeichnete offen seine eigene Schwachheit, an der freilich, wie auch Schultz nicht wird leugnen wollen, die neutestamentlichen Schriftsteller mit beteiligt sind. Alle Religion geht wesentlich von dem Widerspruch aus, in den wir hineingestellt sind, — von dem Widerspruch zwischen Sollen und Sein in der eigenen Brust und dem eigenen Thun und zwischen Sollen und Sein in der äußeren Zuständlichkeit. Die Zumutung, diesen letzteren Widerspruch einfach als bloße Selbsttäuschung zu negieren und in seinem Bewußtsein sich selig zu fühlen, wenn äußerlich nicht etwa nur die eigenen Zwecke, sondern auch die göttlichen, soweit er sehen kann, gehemmt sind und keine Bürgschaft für eine auch in die Erscheinung tretende, absolute Aufhebung dieser Widersprüche gegeben ist — diese Zumutung ist dem Unterzeichneten zu stark. Er kann sich mit jener mystischen Erhebung zur Einheit mit Gott, wie sie nach S. 664 doch eigentlich das letzte Wort dieser dogmatischen Anschauung ist, nicht zufrieden geben; und wer wagt es zu bezweifeln, ob auch stärkere Geister als er, ohne den Hintergrund einer Hoffnung auf ein wirkliches „Weltlich-werden der Gemeinschaft des Himmelreiches als solcher“ ganz sicher vor Verzweiflung wären. Will man nicht auch zwischen der Wissenschaft und dem kirchlichen Glauben eine Scheidelinie ziehen — wie sie einst Strauß gezogen —, so sehe man zu, ob der „gemeine Mann“ sich mit diesen Resultaten abspeisen läßt. Mag man uns darüber phantastisch schelten, daß wir die Welt des Bewußtseins von dieser äußeren Erfahrungswelt nicht schlechthin trennen und zum Schutz unserer inneren Freiheit und Seligkeit auch Veränderungen dieser äußeren Welt fordern, — so müssen wir das wohl tragen: ohne Phantasie wird es ja keine Religion geben und

am Ende auch keine Dogmatik und Philosophie; aber phantastisch werden doch nur die zu nennen sein, welche sich in Widerspruch mit geschichtlichen Thatsachen und ethischen Postulaten setzen. Nun dürfte sich aber zeigen lassen, daß trotz der entschieden ethischen Tendenz des Verfassers und trotz der nicht gesparten Vorwürfe gegen die alte Schule wegen der Vermischung der Motive der Naturreligion mit der ethischen, die Ethik gerade bei dieser abstrakten Trennung von der Natur nicht eben zum Besten führt. Die Sünde wird freilich als Widerspruch wider Gott beurteilt und insofern als nicht sein sollend. Aber bei dem Mangel eines lebendigen Verhältnisses Gottes zu den Menschen kann dieser Widerspruch kein eigentliches Schuldgefühl begründen. Denn dieses kann doch nur der Reflex göttlichen Zornes sein; einen solchen aber giebt es nur für die, welche definitiv der göttlichen Ordnung widersprechen. Die Sünde, abgesehen von diesem Widerspruch, ist doch eigentlich nur die notwendige Mitgabe unserer endlichen, weltlichen Existenz, das ist ja deutlich genug an der Person Christi. Ist seine sittliche Vollkommenheit durch die Sünde nicht gehindert, löscht die Hingabe an den Beruf alles das aus, was das Gewissen beschwert, so ist eben die Sünde das an sich selbst Verschwindende, sobald man nur einmal die göttlichen Motive in sich aufgenommen. Der Dualismus setzt sich auch im Bewußtsein des Menschen fort; das reine und das empirische Ich sind untrennbar an einander gebunden. Zum Lohne dafür, daß der Verfasser die Lehre von der Erbsünde, dem Traducianismus u. s. w. sehr von oben herab als Rückfall in die Naturreligion beurteilt, begegnet ihm, daß er den Widerspruch wider das Gute verewigt oder wenigstens der Dauer der Existenz des Endlichen gleichsetzt. Diese göttlichen Motive, Zwecke und Kräfte, von denen so viel geredet wird, sie sind eben doch nur die Idee, welche in diese empirische Welt hereinleuchtet, und weil sie nie absolut sich verwirklicht, auch überhaupt sich nicht in fortschreitender Entwickelung befindet: dieses Reich Gottes ist in Wahrheit geschichtslos. Also gerade hier Rückfall in die Naturreligion, welche das Christentum in der Behauptung der vollen Ineinssetzung der Idee und der Erscheinung und der Ableitung des Widerspruchs aus lediglich menschlicher

That überwunden zu haben glaubte. Das Schuldbewußtsein, wie es im sittlich- und religiös geweckten Gewissen sich findet, läßt sich dabei nicht erklären, und auch die geschichtliche Erscheinung des Herrn ist doch keineswegs so unsicher, so zweifelhaft, daß wir nicht ihre Einzigartigkeit konstatieren und zeigen könnten, wie sie doch ein Mysterium darbietet, das auf dem von vorliegender Schrift betretenen Wege doch kaum gelöst werden möchte. Der Anspruch des Herrn selbst auf Unsündlichkeit läßt sich unseres Erachtens mittelbar ganz stringent führen, und wer ebenso überzeugt ist, daß auch die Auferstehung sich geschichtlich erweisen läßt, wird über die Berechtigung dieses Anspruches nicht im Zweifel sein.

Das Schuldbewußtsein einerseits, die geschichtliche Erscheinung des Herrn anderseits zu erklären, das hält der Unterzeichnete für die Aufgabe der Dogmatik. Um diesen Positionen gerecht zu werden, wird die an die kirchliche Tradition sich anschließende Behandlung der Glaubenslehre vor Postulaten nicht zurückschrecken dürfen, welche für unser jetziges Erkennen schließliche Widersprüche involvieren. Daß es ohne Widersprüche auch da nicht abgeht, wo man von Anfang an den Widerspruch zwischen Idee und Erscheinung als unaufhebbar in Kauf nimmt, das wollte der Unterzeichnete auch an dieser durch ein hohes Maß von Scharfsinn und durch einen tiefen Ernst der Gesinnung ausgezeichneten Leistung erreichen. Dieser Versuch der Kritik möchte aber zugleich die Erklärung dafür sein, daß noch immer eine Anzahl von Dogmatikern, die auch an ihrem Teil evangelisch und protestantisch zu sein behaupten, sich von dem Konsensus ausschließt, den die Vorrede rühmt, und sich nicht nur in der Art der wissenschaftlichen Methode von den Vertretern dieses Konsensus geschieden weiß.

Breslau. Dr. H. Schmidt.

Dalton, Herm.: Johannes a Lasco. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte Polens, Deutschlands und Englands. Mit Porträt . . . . 11 –

Fischer, Alb. Fr. W.: Kirchenlieder-Lexikon. Hymnologisch-litterarische Nachweisungen über ca. 4500 der wichtigsten und verbreitetsten Kirchenlieder aller Zeiten in alphab. Folge nebst einer Übersicht der Liederdichter. 2 Bände . . . . 24 –

Gebhardt, H.: Thüringische Kirchengeschichte. Seinen Landsleuten erzählt. Bd. I und II . . . 10 –

Goebel, Siegfr.: Die Parabeln Jesu methodisch ausgelegt. 2 Bände (3 Abteilungen) . . . . 10 –

Klostermann, August: Korrekturen zur bisherigen Erklärung des Römerbriefes 4 80

Kolde, Th.: Die deutsche Augustiner-Kongregation und Joh. v. Staupitz. Ein Beitrag zur Ordens- und Reformationsgeschichte nach meistens ungedruckten Quellen . . . . 9 –

Mezger, L. L. Fr.: Hilfsbuch zum Verständnis der Bibel. Für den Religionsunterricht auf der Stufe des Obergymnasiums und für denkende Freunde des göttlichen Wortes. 1.—4. Bändchen 8 40

Minghetti, Marco: Staat und Kirche. Autorisierte Übersetzung aus dem Italienischen . . . . . . 6 –

Monrad, D. G.: Die erste Kontroverse über den Ursprung des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Laurentius Valla und das Konzil zu Florenz. Aus dem Dänischen von A. Michelsen 6 –

O'Livier: Bilderbibel in fünfzig bildlichen Darstellungen. Nebst einem begleitenden Text von G. H. v. Schubert. Neue Ausgabe . . . . . . 6 –

——, geb. mit Goldschnitt . . . . 8 –

Paulli, J.: Biblische Skizzen. Aus dem Dänischen übersetzt von E. Karstens 1 80

Ranke, Joh. Fr.: Begleitender Text zu O'Liviers Bilderbibel. Für Mütter zum Gebrauch in der Kinderstube . . . . 2 –

Schultz, Herm.: Die Lehre von der Gottheit Christi. Communicatio idiomatum . . . . . 13 –

Zirngiebl, Eberh.: Johannes Huber. Mit Porträt 6 –

Abhandlungen.

1.

Ezechiels Gesicht vom Tempel der Vollendungszeit. Kap. 40—42; 43, 13—17; 46, 19—24.

In revidierter Übersetzung und mit kurzer Erläuterung

von

Lic. th. Ernst Kühn,
Konsistorialassessor und Diakonus in Dresden.*)

Das Buch des Propheten Ezechiel wurde von der hallischen Bibelkommission Michaelis 1876 in erster und Michaelis 1879 in zweiter Lesung revidiert. Das Referat war dem Verfasser dieses Aufsatzes im Verein mit den Herren Professor D. Kamphausen in Bonn und Pfarrer D. Schröder in Endersbach als Korreferenten übertragen. Einem nach Beendigung der zweiten Lesung von der Kommission ausgesprochenen Wunsche nachkommend, legt der Referent hiermit den schwierigsten Teil der Arbeit, den revidierten Text der Tempelbeschreibung, Kap. 40ff., mit einer kurzen Erläuterung dem theologischen Publikum vor. Wie bereits frühere Veröffentlichungen der Resultate des Revisionswerkes, so mag auch diese dazu dienen, sich über dasselbe und die dabei maßgebenden Grundsätze ein Urteil zu bilden.

Wer Luthers Übersetzung dieser Kapitel mit dem Grundtext vergleicht, wird sich leicht überzeugen, daß eine große Anzahl Stellen durchgreifende Änderungen erheischt, wenn eine Revision

---

*) Der Artikel ist auch separat von der Verlagsbuchhandlung zum Preise von 2 ℳ zu beziehen.

für den deutschen Leser oder doch für den populären Schrifterklärer nutzbar werden soll. Da nun weiter gehende Änderungen hier auch insofern unbedenklich waren, als man es nicht mit Stellen zu thun hatte, die ihrem Wortlaut nach ins Gemeindegedächtnis und Gemeindebewußtsein übergegangen sind, so war den Revisoren eine größere Freiheit, als sonst wohl, verstattet. Aber andere Gründe mahnten zur Vorsicht und Beschränkung. Ist doch der masoretische Text oft fehlerhaft und auch mit Hilfe der Übersetzungen in vielen Fällen nicht wiederherzustellen. Nach Konjekturen aber, deren Richtigkeit bald von der, bald von jener Seite bestritten wird, durfte die Kommission nicht übersetzen. Nur in einem Falle (40, 48—41, 3) hat sie es für geboten erachtet, die Zusätze der LXX in Klammern beizufügen. Zur Unsicherheit des Textes kommt die Schwierigkeit der Auslegung. Die Erklärer gehen oft weit auseinander, und wenn sich auch an manchen Stellen die richtige Erklärung leicht von den unbegründeten sondern läßt, so wird sich dagegen an anderen ein sicheres Verständnis kaum je gewinnen lassen. Darum trägt auch der hier gegebene revidierte Luthertext noch vielfache Mängel und Unvollkommenheiten an sich. Aber der billige Beurteiler wird darin doch einen Schritt vorwärts erkennen, durch welchen das Verständnis des prophetischen Textes der Gemeinde bedeutend erleichtert wird.

In der von mir der revidierten Übersetzung beigefügten Erläuterung bitte ich keine exegetische Monographie zu suchen. Ich würde mit einer solchen nicht nur den mir zugemessenen Raum weit überschreiten, sondern auch dem Zwecke dieser Veröffentlichung, welcher möglichste Kürze fordert, wenig entsprechen. Wenn ich darum im Folgenden mich nur in sehr beschränktem Maße mit abweichenden Erklärungen auseinandersetzen werde, so wolle man das nicht so deuten, als seien dieselben mir unbekannt, oder von mir nicht gewürdigt. Mit dem älteren umfangreichen exegetischen Material mich weiter, als es in Rosenmüllers Scholien und den Critici sacri dargeboten wird, zu befassen, habe ich nicht vermocht; bei der eingehenden Berücksichtigung, welche dasselbe in Böttchers gründlichem exegetisch-kritischen Versuch über die ideale Beschreibung der Tempelgebäude Ez. Kap. 40ff. (in den Proben

alttestamentlicher Schrifterklärung, S. 218—365) gefunden hat, durfte ich davon absehen. Die neueren Arbeiten aber von Ewald an bis auf die neuesten Kommentare von Keil und Smend sind eingehend berücksichtigt. Am meisten stimmen meine Ergebnisse mit denen des Herrn Professor Dr. Smend zusammen.

Die Beschreibung des Tempels giebt sich als ein Gesicht. Ezechiel wird vom Geist Gottes ins Land Israel auf einen sehr hohen Berg, d. h. auf den Tempelberg, geführt und schaut dort den Tempel der Zukunft, der wie eine Stadt vor ihm ausgebreitet ist. Ein Engel, Meßrute und Meßschnur in der Hand, erwartet den Propheten am Thor und führt ihn in den gewaltigen Gottesbau ein und mißt dessen einzelne Teile vor seinen Augen. Was Ezechiel gesehen, giebt er uns in wohlgeordneter Beschreibung wieder. Zuerst lernen wir den äußeren Vorhof, die Thore und Gebäude desselben kennen (40, 5—27); dann treten wir in den inneren ein (40, 28—47), und es wird uns das an demselben gelegene Tempelhaus mit seiner unmittelbaren seitlichen und hinteren Umgebung und seiner inneren Ausstattung gezeigt (40, 48 bis 41, 26); zuletzt gehen wir wieder in den äußeren Vorhof zurück und verweilen bei den rechts und links neben dem Tempelplatz gelegenen Gebäuden (42, 1—14), und in den Gesamtmaßen des ganzen heiligen Baues (42, 15—20) findet die Beschreibung ihren Abschluß. In den weiteren, den Gottesdienst betreffenden Teilen des Gesichtes werden dann auch noch der Altar im inneren Vorhof (43, 13—17), sowie die Opferküchen für die Priester und für das Volk (46, 19—24) beschrieben. Mit nur zwei Ausnahmen, die kaum zu rechnen sind, werden überall bloß die Grundmaße nach Länge und Breite gegeben. Das Ganze ist, wie der beigegebene Plan zeigt [1]), äußerst symmetrisch gedacht und in seinen Hauptteilen auf die Zahlen 100, 50, 25, 20 begründet, so daß der bewußten Reflexion bei diesem prophetischen Gesicht ein größerer Anteil, als sonst bei prophetischen Gesichten zugesprochen werden muß.

Gewiß hätte Ezechiel dieses Zukunftsbild nicht fassen können,

[1]) Die Thore sind auf demselben nur skizziert; alle Gebäude, deren Mauerstärke vom Propheten nicht angegeben wird, nur mit stärkeren Strichen gezeichnet.

wäre ihm nicht der salomonische Tempel genau bekannt gewesen. Vor allem wird dieses aus seiner Beschreibung des Tempelhauses im Vergleich mit 1 Kön. 6 deutlich; aber auch das, was über die beiden Vorhöfe, ihre Gebäude, ihre Thore, ihre Lage zu einander und zum Tempel, sowie über den hinter demselben gelegenen Raum gesagt ist, steht mit den in den Büchern der Könige und der Chronik, auch Nehemias und bei Ezechiel und Jeremia über den salomonischen Tempel enthaltenen Nachrichten nicht nur nicht in Widerspruch, stimmt vielmehr zum guten Teil mit ihnen überein (s. Thenius, Das vorexilische Jerusalem und dessen Tempel, § 11. 12). Jedoch ist der geschichtliche Tempel nur die Grundlage für das Bild, welches Ezechiel vom Tempel der Zukunft entwirft; letzteres verhält sich zu ersterem als das Ideal zur unvollkommenen, durch die Sünde verunreinigten Wirklichkeit (vgl. 43, 7 ff.). —

Nach diesen Vorbemerkungen mag nun Ezechiels Beschreibung selbst folgen, in der Weise, daß die revidierte Übersetzung in Abschnitten mit den zu jedem notwendigen Erläuterungen gegeben wird. Die Änderungen Luthers sind gesperrt gedruckt.

1. Die äußere Mauer (40, 5).

Und siehe, es ging eine Mauer auswendig um das Haus rings umher. Und der Mann hatte die Meßrute in der Hand, die war sechs Ellen lang; eine jegliche Elle war eine Hand breit länger, denn eine gemeine Elle. Und er maß das Gebäu, in die Breite eine Rute, und in die Höhe auch eine Rute.

Um das Haus (Luther undeutlich: am Hause), d. h. um den Tempel, oder hier um den ganzen a potiori benannten heiligen Bau (vgl. 42, 15) lief eine Mauer, A, 6 Ellen breit und 6 Ellen hoch, wegen ihrer gewaltigen Größe בִּנְיָן Gebäude (Luther 1545: Gebäu) genannt. Das Ellenmaß des Engels ist um eine Hand breit länger als die gewöhnliche Elle, daher jedenfalls identisch mit der babylonischen = 0,525 m (s. Riehm, Handwörterbuch unter Elle).

2. Das Ostthor des äußeren Vorhofes (40, 6—16).

Und er kam zum Thor, das gegen Morgen lag, und 6
ging hinauf auf seinen Stufen, und maß die Schwelle
am Thor, nämlich die eine Schwelle, einer Rute breit.
Und die Gemächer, so beiderseits neben[1]) dem Thor waren, 7
maß er auch, nach der Länge eine Rute, und nach der
Breite eine Rute; und der Raum zwischen den Gemächern
war fünf Ellen weit. Und er maß auch die Schwelle
am Thor neben der Halle, die nach dem Hause zu
war, eine Rute. Und er maß die Halle am Thor, die 8
nach dem Hause zu war, eine Rute. Und maß die 9
Halle am Thor, acht Ellen, und ihre Pfeiler zwo Ellen;
und die Halle am Thor war nach dem Hause zu.
Und der Gemächer waren auf jeglicher Seite drei am Thor 10
gegen Morgen, je eines so weit als das andere; und die
Pfeiler auf beiden Seiten waren gleich groß.

Darnach maß er die Weite der Thür im Thor, nämlich 11
zehn Ellen, und die Länge des Thors dreizehn Ellen. Und 12
vorne an den Gemächern war Raum abgegrenzt auf
beiden Seiten, je einer Elle; aber die Gemächer waren je
sechs Ellen auf beiden Seiten.

Dazu maß er das Thor vom Dache der Gemächer 13
auf der einen Seite bis zum Dache der Gemächer
auf der andern Seite, fünfundzwanzig Ellen breit;
und eine Thür stand gegen der andern. Und er machte 14
die Pfeiler sechszig Ellen, und an den Pfeilern war
der Vorhof, am Thor rings herum. Und vom 15
Thor, da man hineingehet, bis außen vor die
Halle an der innern Seite des Thors waren
fünfzig Ellen.

Und es waren enge Fensterlein an den Gemächern und 16

---

1) Luther. — Canstein falsch: gegen.

an ihren Pfeilern hineinwärts, am Thor rings umher. Also waren auch Fenster inwendig an den Hallen herum, und an den Pfeilern war Palmlaubwerk.

In das Ostthor, O, welches in gerader Richtung auf den von Ost nach West orientierten Tempel führt, tritt der Prophet mit seinem Begleiter zuerst ein. Es ist das heiligste Thor, denn durch dasselbe hält nachmals die Herrlichkeit des Herrn ihren Einzug in den Tempel, und es bleibt deshalb stets verschlossen, so daß das Volk nur durch das Nord- und Südthor aus- und eingehen darf (43, 4; 44, 1. 2; 46, 9). Darum wird es auch ausführlich beschrieben, während über die anderen beiden Thore nur summarische Angaben folgen, aus denen ersichtlich ist, daß sie dem Ostthor in allen Stücken glichen. Es war, wie es an sich natürlich ist und wie die Vergleichung sämtlicher Maße des Heiligtums ergiebt, mit seinem vorderen Teile in die Umfassungsmauer hineingebaut. Daß es in der Mitte der Ostfronte dieser Mauer lag, wie das Nord- und das Südthor in der Mitte der Nord- und der Südfronte derselben, wird als selbstverständlich nicht besonders erwähnt.

Am äußeren Eingang befinden sich Stufen, während am Ausgang nach dem Vorhof zu keine vorhanden sind. Danach lag der äußere Vorhof höher, als der außen gelegene Raum. Bei den Thoren des inneren Vorhofes ist es ebenso; sie haben nach dem äußeren zu Stufen, nach dem inneren nicht, so daß dieser wiederum höher lag, als jener, was auch für den salomonischen Tempel geschichtlich bezeugt ist (Jer. 36, 10). Endlich war der Tempel selbst auf einem den inneren Vorhof überragenden Unterbau errichtet, so daß wir einen terrassenförmigen Aufbau des ganzen Heiligtums erhalten. Dazu wird die Zahl der Stufen immer größer. Zu den Thoren des äußeren Vorhofes führen, wie bei der Beschreibung des Nord- und Südthores bemerkt und beim Ostthor bereits von LXX eingeschaltet wird, sieben, zu den Thoren des inneren Vorhofes acht, zum Tempel (LXX f. zu 40, 49) zehn Stufen. Diese zehn Stufen am Tempel sind nach 41, 8 zusammen 6 Ellen hoch (jede Stufe 3/5 Elle). Darf man das-

selbe Maß auf die Treppen der Thore anwenden, so lag der innere Vorhof $4\frac{4}{5}$ Ellen höher als der äußere, der äußere aber $4\frac{1}{5}$ Ellen höher als das Vorland; nach Metermaß stellt sich die Erhöhung von außen nach innen auf 2,205 m, 2,52 m, 3,15 m.

Zunächst wird nun das Ostthor der Länge nach durchschritten; die einzelnen Teile desselben sind folgende (s. Abbildung 1):

1) Die (vordere) Schwelle, סַף, auf der beifolgenden Abbildung a. Es ist ein größerer Eingangsraum, dessen Breite (von Ost nach West) sechs Ellen beträgt, also der Stärke der äußeren Mauer gleichkommt. Die Länge (d. h. die größere, von Nord nach Süd gelegene Dimension) bleibt vor der Hand außer Betracht (s. zu V. 11). — Luther redet hier, wie V. 7 von Schwellen in der Mehrzahl, scheint also beidemal die hier und dort erwähnte Schwelle zusammenzufassen. Jedenfalls ver-nlaßten ihn dazu die Worte V. 6 וְאֵת סַף אֶחָד. Um die durch)en Plural entstandene Undeutlichkeit zu heben, ist Luther ge-indert worden. Die Änderung folgt der Erklärung mehrerer Ausleger und hat wenigstens den Vorzug, nicht sinnstörend zu sein. Ob sie begründet sei, ist eine andere Frage. Die bei Ewald § 277 d über den Gebrauch von וְאֵת gegebenen Beispiele reichen u ihrer Begründung nicht aus und legen vielmehr eine Über-etzung nahe, wie: und was die Schwelle betrifft, so war es eine, ine Rute breit. Auch sonst braucht Ezechiel וְאֵת, um das Sub-kt absolut dem Prädikat vorauszuschicken (17, 21; 20, 16; 4, 3); aber die Copula הוּא nach אֶחָד dürfte kaum zu entbehren in [1]). Da nun auch Stellen, wie 47, 17—19, wo statt וְאֵת ach V. 20 זאת zu lesen sein wird, sich zur Erklärung nicht her-izziehen lassen, so muß man entweder mit LXX die Worte reichen, oder ein non liquet bekennen. Was die Worte, mögen : nun späterer Zusatz sein oder nicht, bedeuten sollen, ob das אֶ im Gegensatz zur anderen Schwelle oder zur Mehrheit des ן im folgenden Verse gedacht ist, läßt sich nicht entscheiden und für das Ganze ohne Bedeutung.

2) Die Gemächer, b, mit ihren Zwischenwänden, g—h, i—k.

---

1) Vgl. 44, 3.

In V. 7 wird von denselben nur summarisch geredet; sie heißen kollektivisch הַתָּא, aber aus der Angabe über die Zwischenräume ersieht man, daß es ihrer mehrere waren. Erst in dem die Längenbeschreibung abschließenden V. 10 erfahren wir, daß zu jeder Seite des Thores drei lagen, alle von gleicher Größe. Ihr Maß ist, wie aus der Nennung der Zwischenwände hervorgeht, und wie bei allen Messungen von Gemächern in dieser Beschreibung, im Lichten zu verstehen; es betrug sechs Ellen ins Gevierte. Die beiden Zwischenwände waren je fünf Ellen breit, so daß wir für diesen Teil des Thores 3×6 und 5×2 = 28 Ellen Länge erhalten. Die sechs Gemächer aber sollen jedenfalls den levitischen Thorwächtern, שֹׁמְרֵי הַסַּף, deren auch dieser Tempel nach 44, 11 bedarf, zum Aufenthalt dienen. Auch 1 Kön. 14, 28. 2 Chron. 12, 11, wo uns das Wort תָּא allein noch begegnet, bezeichnet es eine Wachstube, den Aufenthaltsort der königlichen Läufer, denen die Palastwache anvertraut war.

3) Die (hintere) Schwelle, c, welche den dem Eingangsraum entsprechenden Ausgangsraum bildet, ebenfalls 6 Ellen breit, wie die vordere. Ihre Lage wird doppelt bestimmt, zuerst durch מֵאֵל אוּלָם הַשַּׁעַר, d. h. an der sich ihr unmittelbar anschließenden Halle des Thores, sodann durch מֵהַבַּיִת, was Luther „von inwendig“ übersetzt, d. h. innen oder nach innen zu. Aber hätte Ezechiel das ausdrücken wollen, so würde er מִבַּיִת geschrieben haben, vgl. 7, 15; הַבַּיִת mit dem Artikel bezeichnet in den vorliegenden Kapiteln überall den Tempel (vgl. auch 43, 6). Daher die hier, sowie V. 8 u. 9 vorgenommene Änderung, die sich gegenüber der Übersetzung Luthers auch durch größere Deutlichkeit empfiehlt [1]).

4) An das Thor war eine Halle, d, angebaut, אוּלָם, auch defektiv אֵלָם geschrieben, von איל in der Bedeutung vorn sein. Das Wort kommt als architektonischer Ausdruck nur noch von der Vorhalle des Tempels und von den Hallen des salomonischen Palastes (1 Kön. 7, 6. 7) vor. Es könnte scheinen, als rede Ezechiel von zwei Hallen, deren eine (V. 7) 8 Ellen, deren andere (V. 8)

1) Indes ist zuzugeben, daß an und für sich מהבית auch innen heißen kann (vgl. מֵהַחוּץ 41, 25; אֶל־הַחוּץ 41, 9).

eine Rute, d. i. 6 Ellen (beidemal von O. nach W.) mißt. Das doppelte וימד begünstigt diesen Schein; aber das doppelte מֵהַבַּיִת widerlegt ihn. Es ist beidemal ein und dieselbe Halle gemeint. Aber was soll das doppelte Maß? Daß die Halle V. 8 im lichten, V. 9 mit Einschluß der Außenwand gemessen sei, ist durch nichts angedeutet und widerspricht der Analogie, nach der überall Innenraum und Wandstärke gesondert auftreten. Dies ist auch hier der Fall; denn die zwei Ellen אילים bezeichnen, wie im Folgenden darzulegen sein wird, die Stärke der Außenwand. Da nun das Thor mit Einschluß der Halle nach V. 15 fünfzig Ellen lang ist, die beiden Schwellen aber, sowie die Gemächer mit ihren Zwischenräumen 6+28+6 = 40 Ellen einnehmen, so bleiben für die Halle 10 Ellen, und, nach Abrechnung der 2 Ellen Außenwand, 8 Ellen im lichten. Um die 6 Ellen (V. 8) unterzubringen, müßte man annehmen, sie bezeichneten die Ausdehnung der Halle nach Nord und Süd, so daß dieselbe in dieser Richtung der Weite der Gemächer entspräche, von welchen auch beide Dimensionen (O. W. und N. S.) angegeben sind. Aber so wahrscheinlich dieses Maß an und für sich ist, so müßte doch diese Meinung im Text irgendwie angedeutet sein. Dies ist nicht der Fall. Da nun alle Versionen, das Targum ausgenommen, den V. 8 auslassen, so wird der Text verderbt sein. Man beachte, daß in V. 7—9 die Worte אוּלָם הַשַּׁעַר מֵהַבַּיִת קָנֶה אֶחָד׃ וַיָּמָד אֶת־ unmittelbar hinter einander doppelt geschrieben sind. Es liegt ein Versehen der Abschreiber vor, bei dessen Korrektur nicht bloß die störenden 6 Ellen wegfallen, sondern auch der Schlußsatz von V. 9 nicht mehr tautologisch erscheint. Er betont die Lage der Halle nach dem Tempel, d. h. nach dem Vorhof zu; nach außen durfte sie nicht liegen, da sie gewiß gottesdienstlichen Zwecken, besonders Opfermahlzeiten dienen sollte, wie denn der Fürst mit seinem Opfermahl ausdrücklich in die Halle des Ostthores gewiesen wird (44, 3). Für אֵילִים hat Luther Erker; man hat dafür entsprechender Pfeiler gesetzt. אַיִל ist desselben Stammes, wie אוּלָם (vgl. Delitzsch, Jesaia, 3. Aufl., S. 22); es bezeichnet der Ableitung nach ein hervortretendes oder hervorspringendes Bauglied. Seit Böttchers genauer Untersuchung kann die viel-

gesuchte (vgl. Ges. Thes.) Bedeutung des Wortes nicht mehr zweifelhaft sein. Denken wir uns eine Außen- oder Zwischenwand, die, um einen Eingang oder Durchgang zu gewinnen, in der Mitte durchbrochen ist, so haben wir zwei auf einander zustrebende Wände, deren Langseiten rechts und links in gleicher Richtung liegen; ihre Breitseiten (oder Stirnen) aber stehen einander gegenüber. Diese Breitseiten (oder, wie Böttcher sagt, dicken Seiten) einer starken, zum Ein- oder Durchgang durchbrochenen Außen- oder Zwischenwand sind die אֵילִים; und ist nun zwischen ihnen eine Thür, so sind sie zugleich Träger der Pfosten, מְזוּזוֹת, wie 1 Kön. 6, 31. So sind also die אֵילִים der Thorhalle die beiden Stirnseiten ihrer den Ausgang bildenden Außenwände n—o. Die Richtigkeit dieser Erklärung erprobt sich dadurch, daß sie mit einer einzigen Ausnahme, wo jedenfalls Textverderbnis anzunehmen ist, an allen Stellen paßt, an denen die אילם erwähnt werden. Denn es erhellt, daß so nicht nur die Stirnseiten der Außenwände der Halle, sondern auch die der Zwischenwände der Gemächer g—h, i—k heißen können (V. 10 u. 16), ja daß dieser Name auch für die Seitenwände der beiden Schwellen e—f, l—m gebraucht werden kann, da diese ebenfalls Stirnseiten von (aus den Gemächern und der Halle) frei hervortretenden, einen Eingang und Durchgang bildenden Wänden sind. Auch diese sind vielleicht V. 10 mit inbegriffen. Denn V. 10 hat den Zweck, die Längenbeschreibung des Thores in der Weise zu vervollständigen, daß er die Gleichheit der beiden Seiten desselben, und zwar die Gleichheit sowohl der offenen wie der geschlossenen Teile, d. h. der Gemächerweite und der Dimensionen der אֵילִים aussagt, so daß unter den letzteren hier alle hervortretenden Wandseiten zu verstehen sein werden. Allerdings bleibt der deutsche Ausdruck Pfeiler hinter dem, was er bezeichnen soll, zurück; aber wir haben keinen besseren. Und wenn man aus den אילים wegen V. 14 (s. u.) außen am Eingang der Halle stehende, frei und hoch in die Luft strebende Pfeiler gemacht hat, so scheitert diese Erklärung bereits an V. 16, wo den אילים der Gemächer Fenster zugeschrieben werden, und nicht minder an der Art, wie die אילים in der Beschreibung des Tempels selbst (40, 48; 41, 1 [3]) erwähnt werden. Daraus aber, daß der Halle des Thores

אֵילִים von zwei Ellen beigelegt werden, folgt, daß es keine Säulenhalle war, sondern daß sie Wände hatte.

Das Thor ist nun der Länge nach durchschritten und beschrieben; es folgen noch Angaben über den Thorweg. Die Thüröffnung und somit der ganze Thorweg ist zehn Ellen breit. So leicht verständlich diese Angabe ist, so schwierig ist die andere, daß die Länge des Thores 13 Ellen betrage. Die älteren Erklärer haben zumeist an die Höhe des Tempels gedacht. Aber die Länge ist nicht ohne weiteres dasselbe, was die Höhe, selbst wenn die letztere der Breite gegenüber als die längere Dimension erscheint; und השׁער ist nicht dasselbe wie פתח השׁער. Man hat unbedingt an ein Längenmaß im eigentlichen Sinne zu denken. Böttcher erinnert daran, daß Stadtthore in der Regel aus zwei bedeckten Räumen mit einem Hofraum in der Mitte bestanden, weshalb wir 2 Sam. 18, 24 von שְׁנֵי הַשְּׁעָרִים lesen. So sei auch hier das Thor aus zwei bedeckten Räumen und einem unbedeckten in der Mitte bestehend zu denken; auf jeden dieser drei Räume komme ein Drittel der Thorlänge (ohne Halle), 13 + 14 + 13 = 40. Danach würde ein jedes der beiden Dächer den Schwellenraum (das eine den vorderen, das andere den hinteren) bedeckt haben, sowie den Raum vor dem daneben liegenden Gemach; außerdem würde es sich, um den rechten Halt zu finden, noch eine Elle lang am folgenden Wandpfeiler erstreckt haben (6 + 6 + 1 = 13). Gegen diese sinnreiche Erklärung läßt sich nicht unbedingt einwenden, daß Ezechiel sich dann habe deutlicher ausdrücken, zum mindesten הַשְּׁעָרִים statt הַשַּׁעַר schreiben müssen. Hatte er den früheren Tempel vor Augen, und waren bei diesem schon die Thore in der Art, wie es Böttcher denkt, geteilt, so ist auch der unbestimmtere Ausdruck erklärlich. Aber man vermißt den bestimmteren Ausdruck doch ungern, und es bleibt immer das nächste, die dreizehn Ellen nicht von zwei Längenstücken, sondern nur von einem aufzufassen. Dazu ist es sehr fraglich, ob man die nur zum Eingang dienenden, schnurgeraden Tempelthore mit den, auch anderen Zwecken dienenden, der Sicherheit der Stadt wegen wohl zumeist in gebrochener Linie gebauten Stadtthoren vergleichen darf; schon, daß die Tempelthore eine Halle hatten, spricht dagegen;

und nach den V. 16 an den אֵלִים angebrachten Fenstern scheint das ganze Thorgebäude bedeckt gewesen zu sein. Bei diesem Zweifel muß es für jetzt sein Bewenden haben; denn es ist noch nicht gelungen, Böttchers Erklärung mit einer besseren zu schlagen; und die betreffenden Worte als Glosse zu streichen, hat man kein Recht, trotz des auffallenden Asyndetons (vgl. 40, 49). Hitzig[1]) hat darauf aufmerksam gemacht, daß wie beim Tempel die Hallenbreite (von Osten nach Westen) 1/5 von der Länge des Heiligen und Allerheiligsten (alles im lichten gemessen) sei, so betrage auch die Breite der Vorhalle der Thore 1/5 der Länge des Thorweges (8 Ellen, 40 Ellen). Smend[1]) weist darauf hin, daß, wie die innere Breite des Tempelhauses 2/5 der Gesamtbreite des Tempels einnehme, so auch die innere Breite des Thores (der Thorweg) 2/5 seiner Gesamtbreite betrage (10 Ellen und 25 Ellen, s. u.). Vielleicht darf man weiter daran erinnern, daß das Innere des Tempels sich in 2/3 und 1/3 (40 Ellen und 20 Ellen, Heiliges und Allerheiligstes) teilt, und daß dem Propheten deshalb eine entsprechende Teilung der vierzig Ellen des eigentlichen Thorraumes vorgeschwebt habe, so daß das an dem der Halle entgegengesetzten Ende gelegene Drittel desselben (eben die fraglichen 13 Ellen) das Thor im engsten Sinne gebildet habe und als solches irgendwie auch erkennbar gewesen sei. Auf den Thorgang oder einen Teil desselben müssen sich die Worte jedenfalls beziehen; denn von demselben redet was vorhergeht oder folgt. Im Folgenden wird noch eines גְּבוּל Erwähnung gethan, p, wie sich vor jedem Gemache einer befand und vor demselben eine Elle Raum von der Breite des Thorganges abschied. Wir dürfen uns diesen גְּבוּל als Barriere, Gitter oder Holzwand etwa in halber Manneshöhe denken, wohl dazu bestimmt, daß hinter ihm der levitische Wachtposten stehen sollte.

Nachdem nun alle einzelnen Teile des Thores beschrieben sind, giebt der Prophet die Gesamtmaße, zuerst das der Breite (V. 13), dann das der Länge (V. 15). Die Änderung Luthers in V. 13 rechtfertigt sich von selbst. Die Messung von Dach zu Dach zeigt, daß wir es hier nicht mit dem Maß im lichten, sondern mit dem

---

1) Natürlich nicht zur Erklärung dieser Stelle.

Gesamtmaße zu thun haben. Es beträgt 25 Ellen. Da nun die Breite des Thorweges und die Tiefe der Gemächer zu beiden Seiten 6 + 10 + 6 d. h. 22 Ellen ergeben, so bleiben für die Außen- d. h. Rückenwände der Gemächer 3 Ellen, d. h. auf jeder Seite 1½ Elle übrig. War das nun die Stärke des Mauerwerkes auch an den übrigen Teilen des Thores? Darüber erhalten wir keine Auskunft. Nur die Außenwand der Halle (nach Westen, n—o) wird zu 2 Ellen angegeben; ihre Seitenwände dürften aber nur anderthalb Ellen stark gewesen sein, vorausgesetzt, daß die Länge der Halle (von Norden nach Süden) der Breite des Thores gleich war. Denn dann liegt es am nächsten, anzunehmen, daß auch ihre Länge im lichten mit der Tiefe der Gemächer übereinstimmte, d. h. daß sie sich von den 10 Ellen Breite des Thorweges aus zu beiden Seiten je 6 Ellen ausdehnte (also 10 + 2 × 6 + 2 × 1½ Ellen = 25 Ellen). Für die Wände aber zu beiden Seiten der hinteren Schwelle, sowie für die Zwischenwände der Gemächer wird man wohl eine bedeutendere Stärke anzunehmen haben, da sie dem ganzen Thorgebäude seinen eigentlichen Halt zu geben hatten. In der Richtung von Ost nach West mögen sie den ganzen jedesmaligen Zwischenraum g—h, i—k, l—m ausgefüllt haben; in der seitlichen Richtung ist, entsprechend der äußeren Mauer des Tempels, auf der beifolgenden Zeichnung eine Stärke von 5 Ellen angenommen. In Wirklichkeit ist dieselbe vielleicht geringer, vielleicht auch größer gewesen. Gegen eine Stärke von 7½ Ellen, bei der man auch bei diesen Teilen des Thores die Gesamtbreite von 25 Ellen festhalten könnte, ist jedoch zu erinnern, daß im ganzen Heiligtum die Mauerstärke, soweit sie ausdrücklich angegeben wird, 6 Ellen nie übersteigt. Ob von einem Gemach zum anderen Durchgänge durch die Zwischenmauern gebaut waren, ist nicht zu sagen; dagegen lehrt der Schluß von V. 13, daß die Gemächer an ihren Rückwänden Ausgänge hatten.

Den 25 Ellen Breite entsprechen V. 16 50 Ellen Länge. Deutlich wird auch in diesem Verse, wie das zweimalige פְּנֵי zeigt, die Länge im ganzen gemessen (mit Einschluß der Halle); sie setzt sich zusammen aus a) erste Schwelle, 6 Ellen, b) drei Gemächer mit zwei Zwischenwänden, 3 × 6 und 2 × 5 = 28 Ellen,

c) zweite Schwelle, 6 Ellen, d) Halle mit Außenwand, 8 + 2 = 10 Ellen. וְעַל פְּנֵי markiert unmißverständlich den Ausgangspunkt der Messung und konnte eines מִן deshalb entbehren [1]); für das den Endpunkt bezeichnende עַל־לִפְנֵי würde korrekter עַד־לִפְנֵי stehen, was vielleicht auch ursprünglich ist, da עַל statt eines zu erwartenden עַד sonst nur in poetischen Stücken gefunden wird (z. B. Ps. 19, 7). היאתון, was nach dem Qri aus הָאִיתוֹן verschrieben ist, der Form nach schwer zu erklären, möchte wegen des Artikels und des parallelen פְּנִימִי Adjectivum sein, wird aber von Gesenius und anderen für ein Substantivum gehalten (= Eingang). Der Artikel wäre dann aus nachlässiger Schreibweise zu erklären. Wenn die in der Übersetzung vorgenommene Änderung von einer inneren Seite des Thores spricht, statt vom inneren Thor, so soll damit nur einer Verwechselung mit den Thoren des innern Vorhofes vorgebeugt werden; es werden allerdings zwei Teile des Thorweges einander entgegengesetzt, und in dieser Entgegensetzung findet Böttchers Erklärung der 13 Ellen Thorlänge eine Stütze.

Zwischen der Breiten- und Längenmessung steht der 14. Vers als ein Fragezeichen, auf welches die Exegese keine genügende Antwort zu geben vermag. Die erste Hälfte desselben giebt ein Maß der אֵילִים, d. h. des Pfeilergewändes. Alle Versuche, dasselbe als Längenmaß zu begreifen, sind fruchtlos. Man sieht sich genötigt, es als Höhenmaß aufzufassen, obwohl der Text dafür keine Andeutung giebt. Aber bei 25 Ellen Breite und 50 Ellen Länge ist an 60 Ellen Höhe des Pfeilergewändes nicht zu denken; man erhielte Dimensionen, die außer allem Verhältnis zu einander stünden. Man hat die אילים deshalb von zwei zu beiden Seiten des Ausganges der Halle an deren Außenwand stehenden, das Thor überragenden Pfeilern erklärt. Diese Erklärung ist jedoch sprachlich unhaltbar (s. zu V. 9), und zwischen diesen אֵילִים und denen V. 16, sowie denen des Tempelhauses bestünde kaum noch eine entfernte Ähnlichkeit. Und welche Dimension: zu 60 Ellen Höhe nur 2 Ellen Stärke! Das geht bei einem derartigen Bau

---

1) Man hätte mit מִן wohl מִלִּפְנֵי (vgl. V. 19) zu erwarten, da מֵעַל־פְּנֵי sprachgebräuchlich anders angewandt wird.

nicht an, trotz Kliefoths Erinnerung an Obelisken, Minarets und — Fabrikschornsteine. Daß wir es hier mit einer Vision zu thun haben, giebt auch keinen Grund für eine solche Annahme, denn diese Vision schließt sich in allen ihren Maßen an das geschichtlich Wirkliche und Mögliche an. Es bleibt nur übrig, über V. 14 a ein non liquet zu sprechen. Schon das in die Beschreibung eines Baues, aber nicht einer Messung hineinpassende ויעש ist verdächtig. Was helfen da Erklärungen, wie mensura ostendit (Villalp.) oder fecit, sc. mensurando, atque sic fieri jussit (Ros.), oder, wie sie sogar Keil noch vorträgt, constituit, d. h. er schätzte, bestimmte ihre Höhe zu dem und dem Betrag, weil er sie mit der Meßrute nicht von unten hinauf messen konnte? Dann läßt sich eben aus allem alles machen. Ist aber ויעש falsch, dann fragt sich, woraus es entstanden sein könne. Darauf läßt sich keine bestimmte Antwort geben, denn das *καὶ τὸ αἴθριον τοῦ αἰλὰμ* ꝛc. der LXX, welches hier als Wegweiser dienen und auf ein עַל־פְּנֵי als Anfang des Verses führen könnte, stimmt so wörtlich mit dem Anfang des folgenden Verses überein, daß man es von vornherein mit mißtrauischen Augen ansieht. Weiter könnten auch die אֵילִים, die überhaupt zwischen V. 13 u. 15 nicht recht passen wollen, aus אֵלָם verschrieben sein. Die Erwähnung der Halle würde sich zum Zusammenhang wohl schicken. Da, wie schon oben bemerkt, es nicht ohne weiteres selbstverständlich ist, daß die Länge der Halle (von Nord nach Süd) der Breite des eigentlichen Thores gleich ist, so wäre eine Angabe darüber nach Messung der Gesamtbreite des Thores nicht befremdlich. Freilich wollen die 60 Ellen auch dazu nicht passen. Allerdings beträgt der innere Umfang der Halle, wenn wir die Länge zu 22 Ellen annehmen, 2×22 und $2 \times 8 = 60$ Ellen; aber eine solche Art der Messung ist ohne Analogie, und es wird sich zwischen V. 14 u. 15 nicht um ein Maß im lichten, sondern um ein Gesamtmaß handeln. LXX bieten nach Cod. Vat. *πήχεις εἴκοσι*, nach Cod. Alex. *εἰκοσιπέντε*. Bei beiden Zahlen läßt sich an die Halle denken, bei der Zahl des Al. an ihre Gesamtlänge, die somit der Breite des Thores gleich wäre, bei der Zahl des Vat. eher an die Länge im lichten. Doch ist es auch möglich, daß die Halle sich nicht

über die ganze Breite des Thores erstreckt hat. Auch die Halle des Tempels, welche quer vor demselben lag, war nicht so breit wie der Tempel selbst. Danach dürfte man die 20 Ellen auch von der Länge im ganzen verstehen; und aus dieser Lesart möchte sich die Entstehung des gegenwärtigen Textes leichter erklären, als aus der des Cod. Al. Diese schon von Ewald vorgetragene Annahme, daß hier an die Halle zu denken sei, verdient den Vorzug vor der anderen, ebenfalls dem Zusammenhang angemessenen, daß hier ursprünglich von der Länge des eigentlichen Thores mit Ausschluß der Halle die Rede gewesen sei (Böttcher und Hitzig). Dies läßt sich nur durch sehr unsichere Konjekturen wahrscheinlich machen. Den ursprünglichen Text wieder herzustellen, wird schwerlich gelingen.

In der zweiten Hälfte des Verses mußten die ersten Worte Luthers, welche etwas ganz Unmögliches eintragen, geändert werden. Die Änderung giebt, wenn man die Pfeiler von denen der Halle versteht [1]), einen deutlichen und passenden Sinn. Um so mehr konnte man auf eine Änderung der letzten Worte Luthers verzichten, zumal es für V. 14b eine sprachlich und sachlich befriedigende Übersetzung nicht giebt. Zwar übersetzen auch noch Neuere wie Luther: am, oder besser, um das Thor ringsum; aber, wenn Ezechiel einmal vom regelrechten Sprachgebrauch, der סָבִיב לְ fordert, abweichend Kap. 40, 5 סביב סביב הַבית סביב schreibt, so geht dort wenigstens סביב dem Accusativ voran. Ein Accusativ, von einem nachfolgenden סביב regiert, wird sich kaum nachweisen lassen [2]), und eine Erklärung wie: inbezug aufs Thor ringsum, vermag daran nichts zu ändern. Böttcher erklärt: und am Pfeilergewänd (g—h, i—k) war der Hof, das Thor war ringsum. Diese Übersetzung schließt sich eng an den Text an; aber ein auf חָצֵר zurückweisendes לוֹ oder לָהּ durfte kaum fehlen. Zugegeben auch, daß der Zwischenraum zwischen הַשַּׁעַר הָאִיתוֹן und הַשַּׁעַר

[1]) Dies ist erlaubt, zumal bei der Annahme, daß V. 14a die Halle gemeint ist (vgl. zu אֵל־אֵיל V. 16).

[2]) Auch 1 Kön. 6, 5 nicht, wo beide סָבִיב gegen die Accente vorwärts, nicht rückwärts zu beziehen sind.

הַפְּנִימִי V. 15 חָצֵר genannt werden konnte, so wäre doch die Lage des Hofes durch אֶל־אַיִל und durch die Angabe, daß das Thor ringsum gewesen sei, nicht entsprechend bestimmt. Das gilt auch gegen Hitzig, welcher אַיִל für eine irrige Wiederholung von אֶל haltend und Böttchers Sinn folgend übersetzt: und den Hofraum umgab das Thor ringsum. Smend, der sich diese Konjektur angeeignet, erklärt dagegen: und an den Vorhof stieß das Thor ringsum. Dabei behält הֶחָצֵר die Bedeutung, welche es sonst stets in diesen Kapiteln hat. Gewiß konnte auch (im Gegensatz zu den Thoren des inneren Vorhofes?) sehr wohl hervorgehoben werden, daß das Thor ringsum frei, ohne Anbauten, im Vorhof stand. Aber die Streichung des אַיִל ist doch nicht hinreichend begründet, und den von Smend angenommenen Sinn würde Ezechiel wohl umgekehrt ausgedrückt haben (d. h. nicht: am Vorhof das Thor ringsum, sondern: um das Thor der Vorhof ringsum). Sonach ist auch für V. 14 b auf das richtige Verständnis noch zu verzichten.

Als Abschluß der Beschreibung des Ostthores bringt V. 16 noch einige Bemerkungen über die Ausstattung desselben mit Fenstern und Bildnerei. Die Übersetzung des אֲטֻמוֹת mit eng hat man *um* so weniger beanstandet, als die Bedeutung des Wortes noch nicht sicher feststeht (vgl. z. B. Smend z. d. St.), und als die Fenster nach orientalischem Gebrauch in der That eng gewesen sein werden. Sie befanden sich an den Gemächern und am Pfeilergewände derselben, nach innen zu am Thor ringsum. Bei den Gemächern haben wir sie wohl an der Hinterwand oben über der Thür zu suchen, während die Fenster des Pfeilergewändes oben am Thorgang sich befanden; daß sie durch fünf Ellen starke Mauern hindurchgingen, kommt auch beim Tempel vor. Hier zeigt es sich deutlich, wie falsch es ist, die אֵילִים in der oben widerlegten Weise (s. bes. zu V. 14) zu verstehen. Die betreffenden Erklärer suchen die hier gemeinten an der Hinterthür der Gemächer; was also V. 9 ff. hohe, himmelstrebende Obelisken vor dem Thor waren, sollen hier nur Pfeiler sein, welche die Thür einfassen, an deren Seite die Fenster sich befunden hätten. Dann besagt ואל־אליהמה dasselbe wie אֶל־הַתָּאִים, und man muß das ו zu einem ו epexegeticum machen, was hier aller gesunden

Exegese widerspricht, ganz abgesehen davon, daß das אֵל zweimal hinter einander, wo es offenbar dieselbe Bedeutung haben muß, in verschiedener Bedeutung gebraucht wäre. Für an = neben den Pfeilern hätte sich Ezechiel deutlicher ausgedrückt (vgl. V. 7); er würde, hätte er zu אֶל־הָאֵים eine nähere Erklärung in dem gedachten Sinne beifügen wollen, überhaupt nicht von אילים geschrieben haben, sondern etwa von כְּתְפוֹת הַפֶּתַח, (vgl. 41, 2) und ohne ו. — In der zweiten Hälfte des Verses hat Luther das ו vor וְחַלּוֹנוֹת nicht übersetzt, auch Vulgata und LXX bieten es nicht. Es erschwert nur den Zusammenhang. Um so weniger hatte man Veranlassung, Luther zu ändern.

Wichtiger als dies ist die Frage nach der Bedeutung des Wortes אֵלַמּוֹת, welches hier zuerst, dann in derselben Form V. 30, und mit Suffix (am Plural auf ִים) in der Form אֵלַמָּו oder אֵילַמָּו V. 21. 22. 24—26. 31. 33. 34. 36 begegnet; auch V. 37 wird statt des ersten אֵילָו so zu lesen sein. Wenn oben die Bedeutung von אֵלִים als Stirnwände, Ein- und Durchgangsgewänd richtig angegeben worden ist, so darf man אלמות nicht mit Keil und Kliefoth als Vorsprungswerk erklären und darunter die Zwischenwände zwischen den beiden Wachstuben und die Seitenwände zwischen den beiden Schwellen verstehen. Luther übersetzt das Wort meist durch den Plural Hallen, nur V. 22 (2°). 26 (2°). 34. 37 und auch V. 30 durch den Singular Halle. Ganz ebenso erklären es Böttcher und Hitzig teils von Hallen, teils von der Halle, indem sie bei der singularischen Fassung אֵילָם = אולם nehmen. אֵילָם ist nach Böttcher, wo es sich von אולם unterscheidet, der Raum zwischen dem beiderseitigen אַיִל an der Schwelle, d. h. die beiden Schwellenräume gelten auch als Hallen. Während jedoch Hitzig diese Bedeutung V. 16 und dann mehrfach in den folgenden Versen anwendet, hält sie Böttcher nur für V. 22. 24 fest; nach ihm ist an allen übrigen Stellen אוּלָם zu lesen (abgesehen von V. 30, s. u.).

Aber wenn an den übrigen Stellen אוּלָם für אֵילָם zu setzen, oder letzteres nur als Nebenform von ersterem zu betrachten ist, so hat man gar keinen Grund bei V. 22 u. 24, wo offenbar der Text mehr zusammengezogen oder verkürzt ist, das Gegenteil

anzunehmen. Das Richtige ist, wie auch Smend anerkennt, daß man an allen genannten Stellen unter אֵילָם die eigentliche Halle des Thores zu verstehen hat. Es ist von vorn herein schon verwunderlich, wenn, nachdem das Thor in allen seinen Teilen beschrieben ist, in dem abschließenden, nur von den Fenstern und der Bildnerei handelnden Verse plötzlich ein bisher übergangener Teil noch genannt, oder ein bereits genannter mit neuem Namen genannt werden sollte. Wie die תאים und ihre אֵילִים bereits bekannt sind, so muß auch unter den אלמות etwas bereits Bekanntes zu verstehen sein. Das kann aber nur die Halle sein, welche, wenn unter אֵילָם etwas anderes zu verstehen wäre, nicht nur V. 16, sondern auch in der Beschreibung der übrigen Thore des inneren und äußeren Vorhofes vollständig fehlen würde, während sie doch einen konstitutiven Teil des Thores bildet.

Man beachte zunächst die Angaben über die Teile, aus denen die Thore bestehen. Beim Ostthor sind sie ausführlich beschrieben, bei den anderen Thoren werden sie summarisch angegeben, und zwar V. 21. 29. 33. 36 תָּאָו, אֵילָו, אֵילַמָּו, nur V. 24 bleibt אֵילָו jedenfalls aus Versehen der Abschreiber weg. Das ist das ganze Thor, a) die Gemächer, b) das Pfeilergewänd, c) die Halle; und es hindert nichts, nicht bloß bei אילמו, sondern auch bei אילו und תאו das Singularsuffix zu statuieren (vgl. V. 7. 16). Die Halle durfte hier als ein selbständiger Teil des Thores unbedingt richt vergessen werden; unter אילמו aber die beiden von Hitzig tatuierten Hallen mit Einschluß der eigentlichen Halle zu verstehen, väre nur eine dem V. 16 und der Punktation zuliebe getroffene Auskunft, die etwas bisher auch nicht einmal Angedeutetes eintragen würde.

Weiter vergleiche man das über die Fenster und Palmen Gesagte. V. 22 (das äußere Nordthor) ist wohl verderbt, zum mindesten nachlässig im Ausdruck, daher weder für die eine noch für ie andere Annahme beweisend. Dagegen heißt es V. 25. 29. :3: Fenster waren לוֹ וּלְאֵילַמָּו; eine Unterscheidung des Thores

---

1) Das αἰλαμμών der LXX V. 21 ff. (resp. αἰλαμμαώ, s. Nestle, Vti n. Cod. Vat. et Sin.) ist nur αἰλάμ mit Suff. s.

und seiner Halle, wie sie deutlicher nicht zu wünschen ist. Diese Verse sind entscheidend [1]), und daß V. 36 nur לו steht, trägt danach nichts aus.

Endlich beachte man noch die Angaben über die Lage des mit אילמו bezeichneten Teiles des Thores; zunächst an den Thoren des inneren Vorhofes. Diese lagen denen des äußeren genau gegenüber, aber in umgekehrter Reihenfolge ihrer Teile, die Halle nach dem äußeren Vorhof zu, und an dieser die Treppe. Das lesen wir V. 31. 34. 37 (an letzterer Stelle l. אילמו st. אילו), wie schon Luther nach Vulgata richtig erkannt hat. Diese Verse sind ebenfalls entscheidend. Nur giebt bei der Beschreibung der äußeren Thore das לפניהם Anstoß. Dieses Wort aber, welches sich keiner Erklärung fügen will, ist aus לִפְנִימָה verschrieben (s. S. 626); bei dieser Lesart ist alles in Ordnung. Wie gut fügt sich nun auch die Erwähnung der Palmen an den אילים an. Das Suffix bezieht sich auf den eben erwähnten אֵילָם (vgl. bes. V. 26). Es sind die Pfeiler der Halle gemeint, von denen auch der Schluß von V. 16 allein redet. Palmenschmuck findet sich auch am Tempel selbst (41, 18 ff.), wie bereits an Salomos Prachtbau (1 Kön. 6, 29 ff. 2 Chron. 3, 5). Es ist an ganze Palmbäume zu denken.

Auch die Übersetzungen dürften wenigstens als Nebenargument für die behauptete Identität von אולם und אֵילָם dienen. LXX, Targum, Vulgata und der Syrer (der letztere in den Stellen, wo er sich an das Wort hält) geben beide Worte durch ein und dieselbe Bezeichnung wieder. LXX übersetzen bekanntlich nicht, sondern transskribieren nur *αἰλάμ* und V. 21 ff. *αἰλαμμών* (= אילמו mit Suffix) [2]). Allerdings geben sie mit *αἰλάμ* auch סַף und mehrmals אילים wieder; aber wenn man deshalb auch es unentschieden lassen möchte, ob sie in diesem Falle unter demselben Ausdruck dasselbe Wort verstanden haben, so spricht doch die Form *αἰλαμμών* (resp. *αἰλαμμώ*) für die Lesung אֵילָמּו. Das daver

---

[1]) Auch gegen Keil, welcher hier wieder zu einem und zwar seine Zuflucht nimmt.

[2]) Auch einigemal *αἰλάμ*, resp. *αἰλαμμώ* (vgl. dazu Nestle, V. Ti. Gr. Cod. Vat. et Sin., p. 174).

meist, wie vor *αἰλάμ* (V. 16), der Artikel im Plural (*τά*, nur zweimal der Singular) steht, hat kein zu großes Gewicht (vgl. z. B. 8, 16 *τὰ αἰλάμ* = כָּאוּלָם. Die Vulgata hat V. 16 vestibula, sonst, nur mit Ausnahme von V. 25. 33, vestibulum, ein Zeugnis, daß auch sie in den Versen 21 ff. die Halle nicht missen mochte.

Woher nun der Plural אֵילַמּוֹת und אֵילַמָּו? Ich glaube nicht, daß er durch den unechten V. 8 veranlaßt ist (zwei Hallen, eine zu 6, eine zu 8 Ellen); denn schon die Versionen, welche jenen Vers nicht haben, zeigen Spuren des Plural. Eher darf man annehmen, daß der Ausdruck „die Halle des inneren Thores“ (V. 15) zur Annahme auch einer Halle des äußeren Thores geführt habe. Wahrscheinlich hat sich die pluralische Lesung (V. 21 ff.) erst infolge des V. 16 eingedrungen וֹת־ verbreitet. Dieses erklärt man mit **Böttcher** (Neue Ährenlese, Nr. 929) am einfachsten als Verschreibung; das וְ vor חַלּוֹנוֹת ist ein Wegweiser dafür. Die חַלּוֹנוֹת, bereits einmal im Verse erwähnt, müßten das zweite Mal den Artikel haben; es ist daher zu lesen וְכֵן לְאֵלַמּוֹ וְהַחַלּוֹנוֹת. Angesichts der zwingenden Gründe für die Identität des אֵילָם mit dem אוּלָם kann diese Lesart als gesichert gelten; und will man die Berechtigung derselben mit V. 30 anfechten, so dient dieser Vers vielmehr dazu, die Ursprünglichkeit von אֵלַמּוֹת zweifelhaft zu machen, als sie zu begründen (s. u.).

Jedoch wurde ein bei den Verhandlungen über die betr. Stellen auf ausnahmslose Herstellung des Singulars gerichteter Antrag, den auch der Referent eingehend befürwortete, abgelehnt, weil man es bei dem Zwiespalt der Ausleger für richtiger hielt, an Luthers Übersetzung nicht zu rühren.

3. Einrichtung und Größe des äußeren Vorhofes; die anderen beiden Thore desselben (40, 17—27).

Und er führete mich weiter zum äußern Vorhof; und 17
siehe, da waren Kammern und ein Pflaster gemacht, im
Vorhof herum; und dreißig Kammern auf dem Pflaster.
Und es **war das Pflaster** zur Seite der Thore, 18
so lang die Thore waren, **nämlich das untere Pflaster.**

19 Und er maß die Breite von dem untern Thor an
bis vor den innern Hof auswendig, hundert Ellen, beide
gegen Morgen und Mitternacht.
20 Er maß auch das Thor, so gegen Mitternacht lag
21 am äußern Vorhof, nach der Länge und Breite. Das hatte
auch auf jeder Seite drei Gemächer, und hatte auch seine
Pfeiler und Hallen, gleich so groß wie am vorigen
Thor, fünfzig Ellen die Länge und fünfundzwanzig Ellen
22 die Breite. Und hatte auch seine Fenster und seine Hallen
und sein Palmlaubwerk, gleichwie das Thor gegen Morgen;
und hatte sieben Stufen, da man hinaufging, und hatte
seine Halle davor.
23 Und es waren Thore am innern Vorhof gegen den
Thoren, so gegen Mitternacht und Morgen standen; und
er maß hundert Ellen von einem Thor zum andern.
24 Darnach führete er mich gegen Mittag; und siehe, da
war auch ein Thor gegen Mittag; und er maß seine
25 Pfeiler und Hallen, gleich als die andern. Und es
waren auch Fenster an ihm und an seinen Hallen
umher, gleichwie jene Fenster; und es war fünfzig Ellen
26 lang und fünfundzwanzig Ellen breit. Und waren auch
sieben Stufen hinauf, und eine Halle davor, und Palm-
laubwerk an ihren Pfeilern auf jeglicher Seite.
27 Und es war auch ein Thor am innern Vorhof gegen
Mittag, und er maß hundert Ellen von dem einen Mit-
tagsthor zum andern.

Beim Eintritt in den äußeren Vorhof, dessen Seiten nach 42, 16 ff. ein Quadrat bilden, sieht Ezechiel Kammern (d. h. Gebäude) und ein Pflaster, d. h. ein Steingetäfel rings im Vorhof herum, welches V. 18 als התחתונה bezeichnet wird, was nur im Gegensatz zu dem sonst nicht ausdrücklich erwähnten Steingetäfel des höher gelegenen inneren Vorhofes verstanden werden kann (vgl. 2 Chron. 7, 3). Das hier gemeinte befand sich zur Seite

der Thore. כָּתֵף, eigentlich Schulter, ist zunächst die neben dem (als Hals gedachten) Eingang eines Gebäudes liegende rechte oder linke Seite desselben (vgl. Exod. 27, 14. 15. 1 Kön. 6, 8; 7, 39. 2 Kön. 11, 11, auch Ez. 41, 2. 26; 47, 1. 2), wird aber dann entsprechend der Grundbedeutung nicht bloß von der Vorderseite, sondern auch von der rechtwinklig sich anschließenden Seite überhaupt gebraucht. So bedeutet es hier seitwärts. Zur genaueren Orientierung wird hinzugefügt, es sei gleichlaufend mit der Länge der Thore gewesen. Danach lief das Pflaster, B, in einer Breite von 44 Ellen (50 Ellen — 6 Ellen Mauerstärke) an der inneren Seite der Vorhofsmauer entlang, zunächst an der Ost-, Süd- und Nordseite; an der Westseite vielleicht nicht, jedenfalls nur so weit, als die an den Platz hinter dem Tempel sich anschließenden Pertinenzen dafür Raum ließen (s. den Plan). Daß die Westseite gar kein Getäfel hatte, ist deshalb nicht unwahrscheinlich, weil sie kein Vorhofsthor hatte und weil die Gebäude (V. 17), denen das Pflaster als Grundlage diente, sich jedenfalls nur an den anderen drei Vorhofsseiten befanden. Nach ihrer auf dreißig angegebenen Zahl verteilten sie sich jedenfalls zu fünf an jeder Seite eines Thores. Daß je fünf und fünf לשכות in ein Gebäude zusammengebaut waren, ist kaum anzunehmen [1]); es wird vielmehr an dreißig verschiedene Gebäude zu denken sein, welche der Prophet einzeln sah und zählen konnte (doch s. das zu בנין 42, 1 in der Anmerkung Bemerkte). Zur אֶל־הָרִצְפָּה ist vielleicht das vorhergehende עֹשׂוּי zu ergänzen; oder besser: sie waren am = auf dem Getäfel. (אֶל = עַל bei Ezechiel, vgl. 18, 6 mit V. 15; 3, 23 mit 43, 3; 40, 39. 41. 43 al.). Sie lehnten sich mit ihrer Rückseite gewiß an die äußere Mauer an. Über ihre Größe ist nichts zu bestimmen; möglich, daß auch sie mehrere Stockwerke hatten, wie der 42, 1 ff. beschriebene, am Tempel gelegene Kammernbau. Ist die Lesart (42, 6) עַמּוּדֵי הַחֲצֵרוֹת richtig, so muß man dies wohl annehmen; an den oberen Stockwerken befanden sich alsdann Galerien, welche durch Säulen getragen wurden.

---

1) An und für sich kann לִשְׁכָּה ein besonderes Gebäude oder auch den Teil eines solchen bezeichnen (vgl. Ez. 42, 1 mit 42, 4).

Die folgende Beschreibung wird uns noch eine ganze Anzahl solcher Kammern, die zum inneren Vorhof gehörten, vorführen. Auch im salomonischen Tempel und im nachexilischen gab es ihrer viele. Sie dienten dort zur Aufbewahrung der Hebopfer und Zehnten, überhaupt der Naturalabgaben an Priester und Tempel (2 Chron. 31, 5. 11 ff. Neh. 10, 38 ff.; 12, 44; 13, 5. 9) oder der אֹצְרוֹת י׳ (1 Chron. 9, 26; 28, 12), unter denen zugleich Gaben an edlem Metall mit zu verstehen sind (1 Chron. 26, 20. 26, vgl. auch Esr. 8, 24 ff. die Erwähnung des Goldes und Silbers und der heiligen Geräte); Ezechiel führt als ihren Zweck an Aufbewahrung der heiligen Kleider (Ez. 42, 14; 44, 19), Aufenthalt der Priester (40, 45 f., wozu vgl. die einzelnen priesterlichen oder sonst beamteten Personen gehörigen, 2 Kön. 23, 11 [im Parbar], Jer. 35, 4; 36, 10. Neh. 3, 30; 13, 4. Esr. 10, 6), Waschen des Brandopfers (wozu vgl. 1 Chron. 9, 30 das von der Bereitung des Räuchwerkes Gesagte). Im alten Tempel wird auch eine לִשְׁכָּה der Söhne Hanans, des Propheten, erwähnt (Jer. 35, 4), vielleicht der Versammlungsort seiner Schüler; und Jeremia las seine Reden in einer solchen Halle vor (Jer. 36, 10), die also geräumig sein mußte. Daß Jeremia den Rechabiten in der Halle der Söhne Hanans Wein vorsetzt, beweist, daß man in ihnen auch aß und trank; für ihren Gebrauch zu Opfermahlzeiten vgl. Jes. 62, 8. 9 und schon 1 Sam. 9, 22 [1]). Die Vorhofskammern hatten gewiß bei Ezechiel in der Hauptsache diese letztere Bestimmung (vgl. die Opferküchen für das Volk 46, 21—24), während die zum inneren Vorhof gehörigen im Gegensatz zum früheren Tempel lediglich den Priestern und dem priesterlichen Dienste und seinen Erfordernissen bestimmt waren.

Durch das Maß des Steingetäfels und der Thore ist bereits ein Teil der Vorhofsbreite angegeben; der andere wird durch den V. 19 näher bestimmt. Danach beträgt die Entfernung vom untern Thor bis außen vor den innern Vorhof 100 Ellen im Osten und Norden, O — O1, N — N1 (S — S1). Luther hat den richtigen Sinn verfehlt und war daher zu ändern. Unter dem untern

[1]) Vgl. Böttcher, Proben, S. 322 ff.

Thor denken wir zunächst an das östliche (des äußeren Vorhofes), aus welchem der Prophet eben herausgetreten war; es heißt das untere als Thor des äußeren Vorhofes, der niedriger lag als der innere (vgl. vom inneren Vorhof שַׁעַר הָעֶלְיוֹן 9, 2, dazu 2 Kön. 15, 35. Jer. 20, 2; 36, 10). Die Bezeichnung ist wohl deshalb gewählt, weil, was vom Ostthor galt, von allen Thoren des äußeren Vorhofes galt. Da שַׁעַר masc. gen. ist (nur Jes. 14, 31 aus besonderem Grund als fem. gebraucht), so kann הַתַּחְתּוֹנָה nicht wohl Adjectivum dazu sein; und wiederum, da es den Artikel hat, so kann es nicht gut stat. constr. sein (התחתונה, sc. חָצֵר, des untern Vorhofes). Man hat entweder anzunehmen, daß das Adjectiv התחתון infolge des vorhergehenden התחתונה V. 18 die Femininendung fälschlich erhalten hat, oder daß die Verbindung des השער mit seinem Genitiv eine losere ist (= השער, sc. שַׁעַר הַתַּחְתּוֹן) [1], vgl. Hupfeld zu Ps. 123, 4. Als Endpunkt der Messung wird anders als V. 23. 27 nicht das Thor des inneren Vorhofes genannt, sondern, weil von einem solchen noch nicht die Rede war, dieser selbst. Es erhellt aber aus diesen Worten im Vergleich mit V. 23. 27 ganz klar, daß sich der innere Vorhof ebenso weit wie seine Thore in den äußeren hinein erstreckte und daß seine Mauer in der Flucht der Thorfronten lag (a—b, c—g, i—h). Nur deutet das מחוץ, welches nicht bedeutungslos zu dem auch allein genügenden לִפְנֵי הֶחָצֵר הַפְּנִימִי hinzugesetzt ist, darauf hin, daß diese Bestimmung nur die Außenseite des inneren Vorhofes angeht (s. weiter zu 40, 47). Die letzten Worte des Verses sind nur lose angereiht; denn da der Engel vom äußeren nach dem inneren Vorhof maß, so maß er nicht nach Osten und Norden, sondern nach Süden und Westen. Statt dessen ist jedesmal die Seite genannt, von welcher die Messung ausgeht, oder auf welcher sie stattfand; es soll zugleich angedeutet werden, daß Ezechiel zunächst von der Ost- nach der Nordseite geführt worden ist.

1) Noch offenbarer ist dies V. 28 הַשַּׁעַר הַדָּרוֹם. Dort steht הַשַּׁעַר zunächst ganz absolut (als durch das vorhergehende für sich deutlich, vgl. V. 33) und הַדָּרוֹם tritt nur mehr nachträglich hinzu (Ew. 290e). Oder besser vielleicht: nach dem eben vorausgegangenen שַׁעַר hat der Artikel hier demonstrative Kraft.

Über die Beschreibung des Nordthores N ist nur einiges zu bemerken; ich verweise dafür und zugleich für die folgenden Beschreibungen aller übrigen Thore auf das zu V. 16 über אֵלָם Ausgeführte. V. 21 giebt die Längenmessung an und die Teile, welche die Länge bilden, Gemächer, Stirnwände, Halle, alles von gleichem Maß mit dem Ostthor. V. 22a stellt dieselbe Gleichheit für Fenster, Halle und Palmen fest. Es fällt auf, daß hier von der Halle nochmals dasselbe gesagt wird wie V. 21, sowie daß dieser konstitutive Teil des Thores zwischen zwei dekorativen mitten inne steht. Bei den übrigen Thoren ist die Beschreibung in diesem Punkte exakter; doch bieten auch die Versionen keinen anderen Text. V. 22b giebt die Zahl der Stufen der Treppe an, und stellt dieser, welche sich außen am Südende des Thores befand, die Halle am Nordende gegenüber. Endlich wird V. 23 der Zwischenraum zwischen dem äußeren und inneren Thor (N und N 1) entsprechend V. 19 angegeben. Schwierigkeit macht das לִפְנֵיהֶם V. 22. Daß man das Suffix nicht auf die, welche hinaufsteigen, sondern auf die Stufen zu beziehen hat, lehrt V. 26. Sachlich kommen beide Beziehungen auf dasselbe hinaus; denn der Standpunkt, von dem aus לִפְנֵי gesagt ist, sind eben die Stufen. Was vor ihnen liegt, muß der, welcher zu ihnen hinaufsteigt, vor sich haben. Wo der beschreibende Prophet stand, kommt nicht in Frage; im Geiste muß er, wenn er לפניהם schrieb, sich auf die Stufen versetzt haben. Dann aber, so scheint es, müßte entweder die Treppe im Vorhof vor der Halle, oder die Halle am äußeren Ende des Thores unmittelbar an der von außen heraufführenden Treppe gelegen haben. Eines ist so unmöglich wie das andere; denn, von anderem abgesehen, ist die Beschreibung des Nord- und Südthores von dem Gedanken der vollständigen Gleichheit beider mit dem Ostthor getragen. Es bliebe nur übrig, לפניהם, vor ihnen, von dem entfernten Gegenüber zu verstehen und es so mit der Lage der Halle am anderen Ende des Thores in Einklang zu bringen. Aber diese Erklärung ist sehr künstlich, und besser ist es, mit Böttcher die beiden letzten Buchstaben vor לפניהם umzustellen und nach dem ἔσωθεν der LXX לִפְנִימָה zu lesen. Böttcher macht dafür das von der Lage der Halle der inneren Thore Ge-

sagte אֶל־הֶחָצֵר הַחִיצוֹנָה geltend. Der so gewonnene Gegensatz ist sehr passend und mit לִפְנִימָה wäre dasselbe gemeint wie V. 8 mit מִבָּיִת. Allerdings wird פְּנִימָה, sei es ohne Präfix, sei es mit לְ oder מִן, sonst konstant nur von Innenräumen gebraucht, welche von Wänden umschlossen sind, so namentlich vom Inneren der Stiftshütte (Lev. 10, 18), des Tempels (1 Kön. 6, 18 ff. 2 Chron. 3, 4), des Thores (Ez. 40, 16) u. s. w. Aber auch das ganze Heiligtum wird הבית genannt, und 42, 16 faßt alles, was innerhalb der Ringmauer stand, als הַבַּיִת הַפְּנִימִי zusammen. Danach kann לִפְנִימָה hier nicht befremden [1]).

Es folgt nun die Messung des äußeren Südthores, ganz ähnlich der des Nordthores, nur, mit Ausnahme der Auslassung der תָּאִים (V. 24), korrekter (vgl. V. 23 וְחַלּוֹנִים לוֹ וּלְאֵילַמָּו סָבִיב סָבִיב und V. 26 die beim Nordthor fehlende Bemerkung über den Schmuck der Hallenpfeiler). In der Beschreibung beider Thore waren wenig Änderungen nötig. Da V. 19 nun nicht mehr von der Messung eines Thores redet, mußte es V. 20 heißen: er maß auch; diese Änderung ergiebt sich von selbst; ebenso die anderen V. 23. 25. 27.

4. Die Thore des inneren Vorhofes (40, 28—37).

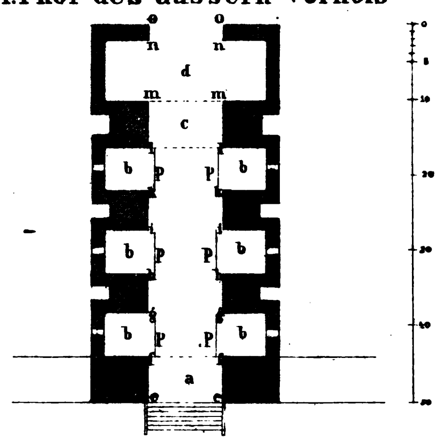
Und er führete mich weiter durch das Mittagsthor in 28
den innern Vorhof; und maß dasselbe Thor gegen Mittag,
gleich so groß wie die andern, Mit seinen Gemächern, 29
Pfeilern und Hallen, und mit Fenstern an ihm und
an seinen Hallen, ebenso groß wie jene, rings umher; und es war fünfzig Ellen lang und fünfundzwanzig

[1]) Auch wenn man אילמו wie Hitzig erklärt, macht לפניהם Schwierigkeit; am wenigsten schickt es sich zur Erklärung der אילמים vom Pfeilergewänd. Unverständlich ist mir die Bemerkung Keils: der messende Mann geht nicht aus dem Innern des Thores heraus und steigt nicht die Treppe in den Vorhof hinab, sondern er kommt vom Vorhof her und steigt die Treppe hinauf und sieht beim Hinaufsteigen angesichts (vis à vis) der Stufen die אילמים des Thores. — Hatten denn die Thore des äußeren Vorhofes ihre Treppe nach dem Vorhof zu? Das kann doch Keil nach seiner Zeichnung und nach seinen anderweiten Erklärungen selbst nicht meinen.

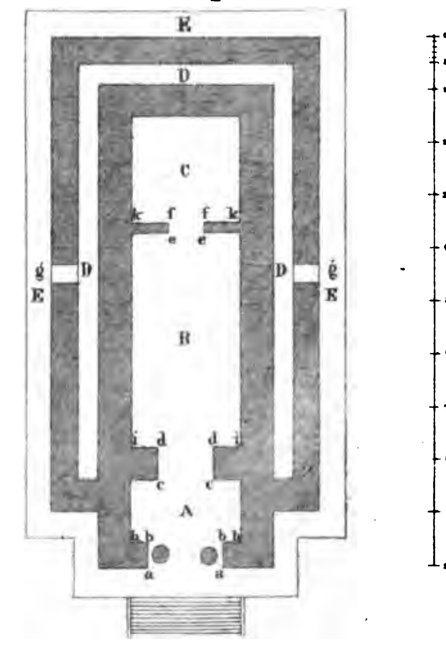
30 Ellen breit. Und es ging eine Halle herum, fünfundz
31 Ellen lang und fünf Ellen breit. Und die Hal
gegen den äußern Vorhof stand, hatte auch
laubwerk an den Pfeilern; es waren aber acht
hinauf zu gehen.
32 Danach führete er mich zum innern Vorhof
Morgen; und maß das Thor, gleich so groß wie
33 dern, Mit seinen Gemächern, Pfeilern und Hallen,
so groß wie die andern, und mit Fenste
ihm und an seinen Hallen rings umher; u
war fünfzig Ellen lang und fünfundzwanzig Elle
34 Und hatte auch eine Halle gegen dem äußern Vor
Palmlaubwerk an den Pfeilern zu beiden Sei
acht Stufen hinauf.
35 Darnach führete er mich zum Thor gegen Mitt
36 das maß er, gleich so groß wie die andern, Mi
Gemächern, Pfeilern und Hallen, und ihren Fe
rings umher, fünfzig Ellen lang und fünfundzwanzi
37 breit. Und hatte auch eine Halle gegen dem äuße
hof und Palmlaubwerk an den Pfeilern zu beiden
und acht Stufen hinauf.

Daß den Thoren des äußeren Vorhofes je eins des
gegenüberlag, ist schon gesagt. Vom äußeren Südthor,
der Prophet zuletzt verweilte, wird er durch das innere
in den Vorhof hineingeführt (wegen חָצֵר הַפְּנִימִי ohne Ar
חָצֵר vgl. 9, 2; Ewald 293a). Es kommt aber jetzt n
darauf an, den Vorhof selbst kennen zu lernen, sondern
Thore desselben. Sie gleichen durchaus denen des äuße
hofes, nur sind sie in umgekehrter Richtung gebaut, d
Halle liegt nach dem äußeren Vorhof zu (V. 31. 34. 37
Da aber der innere Vorhof höher liegt als der äußere,
sich ihre Treppe (aus acht, nicht bloß sieben Stufen
vor der Halle; nach dem inneren Vorhof ist keine.

1. Thor des äussern Vorhofs



2. Tempel



Thore noch im äußeren Vorhof gelegen hätten, widerspricht dem klaren Wortlaut des V. 19 und ist auch hier mit keiner Silbe gesagt [1]). Vielmehr wird die Außenwand der Halle in der Flucht der inneren Vorhofsmauer, die nur 42, 7. 10 beiläufig erwähnt wird (גָּדֵר, wohl von geringer Stärke), gelegen haben.

Der V. 30 unterbricht beim Südthor den bisher bei der Beschreibung der Thore eingehaltenen Gang; und bei den folgenden Thoren kehrt er nicht wieder. Alle Mühe, ihn zu erklären, ist bisher vergeblich gewesen [2]). Von den meisten Erklärern wird er deshalb für unecht gehalten, als wahrscheinlich entstanden durch ungenaue Wiederholung der zweiten Hälfte des vorhergehenden Verses. Diese Vermutung ist kaum von der Hand zu weisen, trotzdem daß er nur in LXX Cod. Vat. fehlt. Sollte dennoch sich eine Erklärung für ihn finden lassen, so könnte sie meines Erachtens nur auf einen Hallenanbau am Südthor gehen; denn diesen Vers auch auf die anderen Thore zu beziehen, hat man kein Recht. Aber was sollte ein solcher Anbau?

Bei dieser Lage der Sache ließ man auch Luthers Singular

---

1) Wie dies Kliefoth und Keil dennoch herausfinden, wolle man bei ihnen selbst nachlesen. Daß die Halle dem äußeren Vorhof zugekehrt war, würde nach ihrer falschen Deutung der אֵלַמִּים nicht mit einem Worte erwähnt sein. Sie selbst suchen es aus ואילו zu Anfang des V. 37 heraus, für das schon LXX und Vulgata, denen Luther gefolgt ist, ואילמו lasen (vgl. V. 31. 34, auch V. 22. 26). Es ist sicher verschrieben. Und wenn es richtig wäre — sollte ein so wichtiger Unterschied von den Thoren des äußeren Vorhofes nur beiläufig bei einem Thore angedeutet sein?

2) Keil z. B. findet in den 25 Ellen die Gesamtlänge der אלמות in folgender Weise gemessen: a) $2 \times 6 = 12$ Ellen Schwellenwand, $2 \times 5 = 10$ Ellen Zwischenwände der Wachstuben, 2 Ellen Hallenwand, und 3 Zoll oder ³/₄ Handbreite Hervortreten der Zwischenwände und Schwellenwände an jeder Seite über die Mauerstärke, $8 \times 3 = 24$ Zoll. Aber wo rechnet Ezechiel sonst mit Zollen, resp. ³/₄ Handbreiten? Auch gehört nach richtiger Erklärung von V. 8 u. 9 die Hallenwand nicht hierher. Und welchen Zweck hätte diese Berechnung? Die (noch dazu mit 25 Ellen falsch gemessene) Länge der Wände ist schon aus V. 6 ff. bekannt; es könnte höchstens auf die 5 Ellen Breite ankommen; aber bei Stirnwänden handelt es sich nur um die dem Beschauer zugekehrte Seite, nicht um die Mauerstärke dahinter.

(vgl. Vulgata) stehen; und der Leser wird es mir verzeihen, wenn ich ihn nicht mit neuen Erklärungen ermüde, die ich schließlich selbst wieder verwerfen müßte.

5. Die Opfervorrichtungen.

38 Und unten an den Pfeilern an jedem Thor war eine
Kammer mit einer Thür, darin man das Brandopfer wusch.
39 Aber in der Halle des Thors standen auf jeglicher Seite
zween Tische, darauf man die Brandopfer, Sündopfer und
40 Schuldopfer schlachten sollte. Und herauswärts zur Seite,
da man hinaufgehet zum Thor, gegen Mitternacht, standen
auch zween Tische; und an der andern Seite unter der
41 Halle des Thors auch zween Tische. Also standen auf
jeder Seite des Thors vier Tische, das sind acht Tische
42 zuhauf, darauf man schlachtete. Und die vier Tische, zum
Brandopfer gemacht, waren aus gehauenen Steinen, je anderthalb
Ellen lang und breit, und eine Elle hoch, darauf
man legte allerlei Geräte, damit man Brandopfer und an-
43 dere Opfer schlachtete. Und es gingen Leisten herum, hinein-
wärts gebogen, einer queren Hand hoch. Und auf die
Tische sollte man das Opferfleisch legen.

Die Opfervorrichtungen bestehen aus einer Cella zum Waschen der Brandopfer (denn nur diese werden gewaschen, vgl. Lev. 1, 9. 13. 2 Chron. 4, 6), und aus einer Anzahl Tischen zur Schlachtung. Wo befanden sich dieselben? Nach V. 38 hat es den Anschein, als müßten wir sie an allen drei Thoren des inneren Vorhofes suchen. Daß der Plural שְׁעָרִים nicht zugleich auf die äußeren Thore zu beziehen ist, lehrt der Zusammenhang. Der äußere Vorhof ist abgethan. Daß V. 39 im Singular בַּשַּׁעַר fortfährt, ließe sich nach Gen. 41, 48 beurteilen; es wäre das einzelne (besser: jedes einzelne) Thor gegenüber der Gesamtheit. Aber diese Auffassung scheitert an V. 40. Daß V. 40 die Beschreibung des vorhergehenden Verses fortsetzt und von demselben Thor redet wie dieser, bedarf keines Beweises (man vgl. noch in V. 41 die

Summierung der V. 39 u. 40 genannten je vier Tische). Nun aber gestattet das הצפונה des V. 40 nicht, denselben von einem Thor instar omnium zu verstehen; es ist von einem einzigen Thor die Rede, entweder vom Ostthor oder vom Nordthor, und auf eins von beiden sind alle drei Verse 39—41 zu beziehen. Das wird auch von keinem Erklärer geleugnet. Darf man aber dann annehmen, Ezechiel rede von dem bestimmten Thore nur, um an ihm das, was von allen dreien gilt, zu exemplifizieren? Jedenfalls bedurfte er dazu keines bestimmten Thores, sondern die unbestimmte Spezialisierung, wie sie mit V. 39 anzuheben schien, war dazu viel tauglicher; vor allem bedurfte es dann nicht der Bestimmung einer Himmelsgegend, denn wenn es sich nur um ein Beispiel handelte, war die Anschaulichkeit ebenso gut, ja besser durch rechts und links oder durch eine ähnliche Verhältnisbestimmung zu gewinnen. Deshalb dürfte sich eine derartige Ausgleichung des Widerspruches zwischen V. 38 und V. 39ff. nicht empfehlen; ebensowenig aber geht es an, mit Böttcher die שערים des V. 39 von den beiden Thorwegen des Thores (Abbildung e—g, k—m) zu fassen. Ganz abgesehen davon, daß es trotz V. 13 sehr zweifelhaft ist, ob es zwei solche Thorwege gab, so ist שער im ganzen Zusammenhange das Thor selbst und der Singular לשכה würde auch nur erlauben, an einen von beiden Thorwegen zu denken. Da weitere Auswege sich kaum finden lassen, so sind wir zur Annahme einer Textverderbnis gedrängt, entweder in V. 38 oder in V. 40. Die Übersetzungen geben, ausgenommen LXX, bereits den gegenwärtigen Text; inwieweit den LXX in V. 38, wo sie allerdings nur von einem Thore reden (*ἐπὶ τῆς πύλης τῆς δευτέρας*) ein anderer Text vorlag, ist bei der Freiheit ihrer Übersetzung schwer zu bestimmen. Aus 45, 19 aber darf man schließen, daß nur an einem Thor geschlachtet wurde. Denn dort ist השער gewiß nicht kollektiv gemeint, sondern von dem Thor zu verstehen, welches der Sühne gleicherweise bedurfte wie der Altar, d. h. vom Thor der Schlachtung. Die neueren Erklärer, Ewald und Hitzig an der Spitze, stimmen fast alle für das Ostthor. Die V. 40 genannte Außenseite des Thores wird nach ihnen näher bestimmt durch den Zusatz „dem zur Thür des Thores Aufsteigen-

den nördlich" als die Nordseite des Ostthores. Böttcher hat dagegen eingewandt, der hier für לְעוֹלָה vorausgesetzte Gebrauch des Particips sei beispiellos. Ich lasse das dahingestellt und erinnere nur an die ganz andere Ausdrucksweise 2 Kön. 12, 10; 23, 8. An ersterer Stelle setzt Jojada eine Lade zur Seite des Altars מִיָּמִין בְּבוֹא־אִישׁ בֵּית י׳; an letzterer heißt es von einer Höhe: אֲשֶׁר עַל־שְׂמֹאול אִישׁ בְּשַׁעַר הָעִיר. Hier ist das Particip nicht gebraucht, und die Lage wird nicht nach der Himmelsgegend, sondern nach der Hand des Eingehenden (rechts und links) angegeben. Wohl kann die Seite eines Gebäudes nach der Himmelsgegend bezeichnet werden, besonders wenn es sich um die von der Vorderwand nach der Hinterwand sich erstreckenden Seitenwände handelt (vgl. Ez. 26, 18. 20; dagegen Ez. 47, 1. 2 כֶּתֶף הַבַּיִת הַיְמָנִית von der rechten Vorderseite); auch ließen sich die beiden Seiten des Ostthores von dem Mittelpunkt der vorderen Fronte aus so bestimmen, daß dem, der die Stufen aufsteigt, die eine Seite gegen Norden, die andere gegen Süden lag. Aber doch erscheint gerade im Verhältnis zu einer aus- oder eingehenden Person die Bezeichnung rechts und links als die allein natürliche, die Bezeichnung nach der Himmelsgegend zum mindesten ungewöhnlich; auch hätte, wenn hier vom Ostthor die Rede sein sollte, dies schon in V. 38 ersichtlich sein müssen und durfte nicht erst hier gelegentlich angedeutet werden. Will man aber auch an dem הַצָּפוֹנָה keinen Anstoß nehmen, so bleibt doch die grammatische Verbindung dieses Wortes mit לְעוֹלָה sehr zweifelhaft. Es ließe sich vielleicht an Stellen, wie Richt. 21, 19 מִזְרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ לַמְסִלָּה oder 2 Chron. 32, 30 מַעְרָבָה לְעִיר דָּוִיד erinnern; aber dort steht die Angabe der Himmelsgegend voran. Eine wirkliche Parallele ergäbe nur 2 Chron. 33, 14, er baute eine äußere Mauer לְעִיר־דָּוִיד מַעְרָבָה לְגִיחוֹן, wenn man dort mit Bertheau übersetzen dürfte: der Stadt Davids westlich, nach dem Gihon zu; doch muß es jedenfalls heißen: für die Stadt Davids, westlich vom Gihon. Will man עֹלָה als Particip nehmen, so bliebe nur die Übersetzung: dem, der zur Thür des Thores nach Norden zu aufsteigt; dann fehlt aber das regens für לְעוֹלָה, welches natürlich in מִחוּצָה nicht gefunden

werden kann [1]). Sonach scheint mir nichts übrig zu bleiben, als לָעוֹלָה mit Böttcher = an der Treppe (לְעוֹלָה) zu erklären. לְ kann in dieser Weise zur Bestimmung des Ortes dienen (s. im Folgenden), und, wenn 40, 26 der Plural עלות = Stufen vorkommt, so darf man gewiß auch einen Singular עוֹלָה in der Bedeutung Treppe annehmen, welcher höchst wahrscheinlich V. 24, vielleicht auch 1 Kön. 10, 5 begegnet [2]). Wenn Böttcher weiter erklärt: zur Thür des Tempels, so ist dagegen nichts einzuwenden; denn da das Verbum עָלָה mit לְ verbunden wird, kann auch ein davon abgeleitetes Nomen in gleicher Verbindung stehen; vielleicht darf man auch so Neh. 12, 37 בַּמַּעֲלֶה לַחוֹמָה verbinden. Doch ließe sich לפתח auch als neue Ortsbestimmung fassen: an der Thür (vgl. Num. 11, 10. Spr. 9, 14; 8, 3). Es bleibt noch הַצָּפוֹנָה. Böttcher verbindet es nach den Accenten als nähere Bestimmung mit הַשַּׁעַר. Daran hindert weder das ה paragog. (vgl. 47, 2), noch der Artikel vor שער (vgl. 40, 28). Doch läßt sich הצפונה auch, und wohl besser, als von שַׁעַר unabhängiges Adverb fassen. Dann erkläre man aus den oben angegebenen Gründen nicht: an der nördlichen Seitenwand, sondern: an der Außenseite, an der Treppe zur Thür, oder an der Thür des Thores, nach Norden, d. h. an der (einen) Vorderseite des Thores, nach Norden zu. כָּתֵף ist von der einen Seite der Vorderwand des Nordthores zu verstehen. An dieser, an der Treppe zur Thür, oder an der Thür befanden sich die Tische. הצפונה ist dann ausdrücklich hinzugesetzt, damit man bei כָּתֵף an die Vorderwand der Halle und nicht an die (östliche oder westliche) Seitenwand denke. Für diesen Gebrauch von כָּתֵף vergleiche man vor allem 1 Kön. 7, 39, wo die Wasserbecken עַל־כֶּתֶף הַבַּיִת מִיָּמִין und עַל־כֶּתֶף הַבַּיִת מִשְּׂמֹאלוֹ stehen, d. h. an der rechten und linken Vorderwand des Hauses, und, wie Thenius vermutet, zu beiden Seiten der Treppe. Ein מִיָּמִין und מִשְּׂמֹאל aber war zur Unterscheidung

---

1) Dazu kommt, daß gerade bei dem nur ausnahmsweise geöffneten, sonst regelmäßig verschlossenen Osthor eine Redensart, wie: dem, der zur Thür des Thores aufsteigt, wenig paßt.

2) Vielleicht darf man auch Neh. 3, 19 מנגד עלת הנשק lesen.

beider Seiten nicht notwendig; es genügt im ersten Glied der Artikel, im zweiten der Zusatz הָאַחֶרֶת (vgl. Ex. 27, 14. 15). Die Tische haben danach wohl in den von der Treppe und den beiden Vorderwänden gebildeten Winkeln gestanden. Sie standen also im äußeren Vorhof und dienten zu den Opfern, welche die Leviten für das Volk schlachteten (44, 11), während die Tische in der Halle für die priesterlichen (Brand-, Sünd- und Schuld-opfer) dienten.

Läßt sich nun die Beziehung auf das Nordthor auch durch andere Gründe stützen? In dem, was Ezechiel weiter unten über den Opferdienst bemerkt, wird nur das innere Ostthor ausdrücklich erwähnt. Alle Opfer für das ganze Volk sind vom Fürsten darzubringen, mögen sie an den Sabbaten, Neumonden oder hohen Festen geschehen (vgl. 45, 17 und über das Passa insbesondere 45, 21—27). An den Sabbaten und Neumonden wird das Ostthor geöffnet; der Fürst darf die Halle desselben betreten und an der Schwelle (wo das eigentliche Thor an die Halle angebaut war) während des Opfers anbeten (46, 2); die gleiche Vergünstigung hat er jederzeit auch bei freiwilligen Opfern (46, 12). An den Sabbaten und Neumonden betet dann auch das Volk an der Thür des Ostthores (vor dem Thore) an (46, 3). Für die Festtage dagegen ist für beide, Fürst und Volk, die Vorschrift gegeben, daß, wer zum (äußeren) Nordthor eingeht, zum (äußeren) Südthor wieder ausgehen soll, und umgekehrt, so daß an diesen Tagen nur an ein Anbeten vor der Thür des (inneren) Nord- und Südthores gedacht zu sein scheint. Für jene beiden Fälle des Eintrittes ins Ostthor ist vom Opfern der Ausdruck עָשָׂה gebraucht. Von der Zubereitung der Speisen, speziell der Tiere zum Mahl ist dieser Ausdruck auf die Zurichtung des Opfertieres zum Opfer übertragen (vgl. Richt. 13, 15 mit 16); eigentlich das ganze Verfahren mit dem Opfertier bis zur Verbrennung bezeichnend, wird er aber auch, wie הקריב, von der Darbringung auf dem Altar allein oder doch mit besonderer Beziehung auf diese gebraucht [1]). Ez. 43, 27 heißt es von den Priestern: „sie sollen eure Opfer

[1]) z. B. Ex. 29, 38. 1 Kön. 8, 64.

auf dem Altar darbringen“ (יַעֲשׂוּ), und in demselben Sinn wird man die Thätigkeit der Priester 46, 2 auffassen dürfen. Und wenn 46, 12 das עָשָׂה auf den Fürsten selbst zu beziehen ist, so giebt das auf V. 2 zurückweisende כאשׁר וגו׳ an die Hand, daß es von seiner Person nur in mittelbarer Weise zu verstehen ist; eine selbständige Beteiligung an der mit עָשָׂה bezeichneten Darbringung ist man nicht genötigt anzunehmen [1]). Liegt somit in dem Wortlaut von 46, 2. 12 keine direkte Veranlassung zu der Annahme, der Fürst habe sich nicht bloß, um während der Opferung anzubeten, sondern auch um der Schlachtung beizuwohnen, in der Halle des Ostthores aufgehalten, so ist das letztere doch nicht ohne weiteres ausgeschlossen. Das Gesetz erfordert die Anwesenheit dessen, der das Opfer bringt, bei der Schlachtung und zum Vollzug der vorhergehenden Handauflegung. Ezechiel spricht sich darüber nicht aus; doch läßt die Bemerkung über den Dienst der Leviten (44, 11) schließen, daß er in diesem Punkte mit der gesetzlichen Vorschrift übereinstimmt. Aber will man nun annehmen, die Opfer seien im Ostthor geschlachtet worden, so ergiebt sich nur bei den Sabbats-, Neumonds- und freiwilligen Opfern des Fürsten eine Beteiligung desselben bei der Schlachtung, nicht aber bei den Festopfern, deren Darbringung in derselben Weise von ihm ausging (vgl. 45, 21 ff.). Deshalb erscheint es geraten, anzunehmen, daß die Schlachtung, welcher der Fürst bei allen von ihm dargebrachten Opfern beiwohnen mußte, am Nordthor geschah, während für die 46, 2. 17 genannten Opfer er die besondere Vergünstigung hatte, bei ihrer Verbrennung auf dem Altar im Ostthor anzubeten. Auch daß das Ostthor in der Regel verschlossen war, ist der Annahme, daß dort der Ort der Schlachtung war, nicht günstig; denn es bleibt doch am natürlichsten, daß die Opfer durch das Thor zum Altar gebracht wurden. Nur daß die Tempelquelle am Ostthor vorüberfloß, könnte ein Fingerzeig für das Waschen des Brandopfers an diesem Thore sein; aber dieser Grund ist nicht entscheidend. Auch was 44, 3 vom äußeren Ostthor gesagt ist, fordert nicht als Folgerung die Schlachtung am

---

1) Vgl. עָשָׂה vom Fürsten 45, 21 ff.

inneren. Endlich ist auch die Rücksicht auf die durch die Schlachtung im Ostthor erzielte Symmetrie (vgl. 40, 38 mit 40, 44 f.) nicht entscheidend.

Dagegen hat man für die Schlachtung im Nordthor die gesetzliche Vorschrift Lev. 1, 11; 4, 24 ff.; 6, 18; 7, 2; 14, 13 geltend gemacht, wonach die Opfer (in der Hauptsache) an der Nordseite des Altars zu schlachten sind. Folgt daraus auch nicht ohne weiteres, daß es bei Ezechiel ebenso sein müsse, so scheint doch sein הצפונה mit dem צפונה Lev. 1, 11 zusammenzuhängen (vgl. auch Ez. 8, 5 den Namen Altarthor für das innere Nordthor). Dazu kommt, daß die Cella der Priester, denen der Altardienst oblag, sich zur Seite des Nordthores befand (40, 46), und daß die priesterlichen Opferküchen ebenfalls an der Nordseite waren (46, 19 f.).

Sollte das Ostthor dennoch gemeint sein, so müßte sich sein Name bereits in V. 38 finden (s. o.). Ewald erklärt auch den Plural בַּשְּׁעָרִים als entstellt aus שַׁעַר הַקָּדִים; aber das ist eine sehr unsichere Konjektur. Sieht man sich wegen des הַצָּפוֹנָה veranlaßt, an der Richtigkeit des Plurals zu zweifeln, so liegt viel näher die Annahme, daß es sich V. 38 ff. noch um dasselbe Thor wie im vorhergehenden handelt. Beim äußeren Vorhof begann die Messung aus guten Gründen beim Ostthor und ging dann zum Nordthor und von da am Ostthor vorbei zum Südthor über. Beim inneren Vorhof begann sie, an das zuletzt gemessene Thor des äußeren anknüpfend, mit dem Südthor. Warum nun nicht die Reihenfolge, Nordthor, Ostthor? Das Ostthor als letztes hier würde dem Ostthor als ersten beim äußeren Vorhof entsprochen haben; und dies mußte um so mehr geschehen, wenn nun sofort weiter vom Ostthor die Rede sein sollte. Die vom Propheten eingehaltene Reihenfolge dagegen weist mit Bestimmtheit darauf hin, daß auch im Folgenden das Nordthor Gegenstand der Beschreibung ist. Bei ihm verweilt der Prophet, bis er sich V. 44 zu etwas anderem wendet; daher auch dort der Ausdruck וּמִחוּצָה לְשַׁעַר הַפְּנִימִי.

Aus allen diesen Gründen wird man das Nordthor als Ort der Schlachtung anzunehmen haben; und diese Annahme wird auch der einer Schlachtung an allen Thoren vorzuziehen sein.

Zunächst ist nun von einer Kammer, D, die Rede, deren Thür (s. Ewald, Hitzig u. a.) sich באילים השערים befand. Der stat. abs. באילים kann hier nicht an Stelle des stat. cstr. stehen, eine derartige Verbindung im Plural wäre beispiellos, denn Fälle wie אֵילִים צֶמֶר oder זְבָחִים שְׁלָמִים sind ganz anderer Art als der vorliegende. Auch kann הַשְּׁעָרִים nicht acc. loci auf die Frage wo? sein; denn wenn auch in Fällen, wie 1 Kön. 8, 32. Jes. 22, 16 oder wie Gen. 18, 1; 19, 11 die allgemeine Accusativbezeichnung der Örtlichkeit genügt, so wäre doch hier der Deutlichkeit wegen unbedingt eine Präposition erforderlich. Man hat deshalb, und weil אילים für Bestimmung der Lage der Kammer zu vag ist, die Lesung אֵילָם == אולם vorgezogen. Die Kammer wäre dann an die Halle angebaut gewesen und ihre Thüre hätte sich in der Hallenwand befunden. Dies paßt sehr gut zu den Bestimmungen über die Tische (V. 39). Nur macht mich dagegen der Anfang des V. 39 bedenklich. Daß dort וּבְאֻלָם הַשַּׁעַר vorangestellt ist, giebt ihm den Ton und macht den Eindruck, als müßte vorher von einem anderen Teile des Thores die Rede gewesen sein. Es wird sich demnach über die Lage dieser Kammer kaum etwas Sicheres sagen lassen; selbst wenn man אילים für richtig hält, kommt man zu keinem Resultat, denn da der Schlachtapparat sich keinesfalls über die Halle hinaus in das eigentliche Thor hinein erstreckt hat, müßte man an die beiden Hallenpfeiler denken. Aber es paßt dann das בְּ weder in der Bedeutung in, noch in der Bedeutung an (Jos. 2, 15), und nahe bei (Keil) kann es nicht bedeuten.

Nun die Tische. Ihrer vier standen in der Halle des Thores, je zwei an einer Seite; sie dienten zur Schlachtung des Brand-, Sünd- und Schuldopfers, und אֲלֵיהֶם heißt: auf ihnen, nicht: an ihnen (vgl. V. 42). Dazu kommen vier Tische an der Außenseite der Halle, und zwar an den beiden Vorderwänden derselben (s. oben), vielleicht neben der Treppe, also noch im äußeren Vorhof. Dort sind wohl die Opfer des Volkes, das den inneren Vorhof nicht betreten durfte, von den Leviten geschlachtet worden. Diese Stellung der Tische an der rechten und linken Vorderwand der Halle halte ich für viel wahrscheinlicher als die an der rechten und linken Seitenwand; denn sie hätten dann bereits in dem zum

inneren Vorhof gehörenden Zwischenraum und hinter der Umfassungsmauer desselben gestanden und wären nur dem Kultuspersonal zugänglich gewesen. Im zweiten Glied des 40. Verses befremdet der weitläufige Zusatz אֲשֶׁר לְאֻלָם הַשַּׁעַר; indessen dient er der Deutlichkeit. V. 41 summiert dann die V. 39. 40 genannten acht Tische nach ihrer Verteilung zu je vier auf beide Seiten. Durch den Ausdruck לְכָתֵף verleitet, hat Luther übersetzt: auf jeder Seite vor dem Thor; aber der Prophet faßt damit die Innen- und Außenseite zusammen. V. 42 folgen noch vier Tische, welche im Unterschied von den anderen genau beschrieben werden; da hervorgehoben wird, daß sie steinern waren, so sind die anderen jedenfalls aus Holz gewesen. Auf ihnen wurden die zur Schlachtung nötigen Geräte niedergelegt. Die Voranstellung des אֲלֵיהֶם ist anormal und läßt sich kaum durch Verweisung auf Ew. 344[b] rechtfertigen. Denn ohne ו copul. pflegen einem ו der Folge nur virtuelle Vordersätze voranzugehen, während bloß des Nachdruckes wegen vorangestellte Satzteile mit ו copul. eingeleitet werden[1]. Streitig ist לְעוֹלָה, von den einen: zum Brandopfer, d. h. zum Opfer (s. den Schluß des Verses), von den anderen: an der Treppe erklärt. Die Bedeutung von עולה so zu verallgemeinern, wie bei jener Auslegung geschieht, ist gewagt; Esra 8, 35 giebt kein Recht dazu, und zu Tischen, auf welche die Werkzeuge zum Schlachten gelegt wurden, paßt eine derartige Bezeichnung nicht. Dagegen erscheint es sehr angemessen, wenn auch diesen Tischen, wie den anderen, ihr Platz angewiesen wird. Eine Änderung Luthers war jedoch angesichts der verschiedenen Auslegung nicht angezeigt. Auch Luthers Übersetzung des V. 42 mußte intakt bleiben; denn über diesen Vers läßt sich gar nichts feststellen. שְׁפַתַּיִם findet sich nur hier und Ps. 68, 14; gleicher Bedeutung ist jedenfalls מִשְׁפְּתַיִם Gen. 49, 14. Richt. 5, 16. Man erklärt gewöhnlich Viehhürden, sei es, weil darin das Vieh eingestellt wurde, sei es, weil sie aus eingesteckten Pfählen bestanden. Böttcher beharrt auch in der Neuen Ährenlese, S. 25 bei der schon in den Proben

---

[1] Auch die von Böttcher beigebrachten Stellen (Spr. 23, 24; 31, 28. Gen. 40, 9) sind anderer Art.

gegebenen Erklärung: Grenzpfähle, was er hier zu gabelförmigen in der Innenwand (בַּבָּיִת) befestigten (מוּכָנִים) Schlächterhaken, zum Aufhängen der geschlachteten Tiere, modifiziert (so auch Rödiger im Thes.). Wir lassen diese Auslegung dahingestellt. An Viehhürden zu denken, was an sich nicht unpassend wäre, verbietet schon die angegebene Breite von einer Hand. Luther und mit ihm Neuere folgen der LXX und lesen שְׂפָתַיִם Rand. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Schlachttische einen hohen Rand hatten, damit nichts herunterfiel. Nur begreift man nicht, was der Dual soll, welcher ohnedies von שָׂפָה in übertragener Bedeutung nicht gebräuchlich ist; und wenn auch מוּכָנִים allenfalls zu der angenommenen Bedeutung paßt, so doch keinesfalls בַּבָּיִת. Letzteres führt auf etwas, was im Inneren der Halle befestigt oder zugerichtet war; zu dem so gefaßten בַּבָּיִת bildet dann, wie Böttcher bemerkt, das מחוצה des folgenden Verses einen passenden Gegensatz. Der Schluß unseres Verses lautet in LXX anders; sie reden von Dächern über den Tischen, durch welche dieselben vor dem Regen und der Sonne geschützt werden sollten. Man hat aber kein Recht, danach zu ändern, obwohl קָרְבָּן bei Ezechiel sonst ungewöhnlich ist (nur noch 20, 28). LXX haben קרבן auch an letzterer Stelle getilgt, vielleicht beidemal mit Absicht. Der Zweck des Zusatzes wird erst erkannt werden können, wenn für die andere Hälfte des Verses die richtige Auslegung gefunden ist.

6. Die Kammern des innern Vorhofes und die Größe desselben (40, 44—47).

Und außen vor dem innern Thor waren Kammern für 44
die Sänger, im innern Vorhofe; eine an der Seite neben
dem Thor zur Mitternacht, die sahe gegen Mittag; die
andere zur Seite gegen Morgen, die sahe gegen Mitternacht.
Und er sprach zu mir: Die Kammer gegen Mittag gehört 45
den Priestern, die im Hause dienen sollen; Aber die Kammer 46
gegen Mitternacht gehört den Priestern, so auf dem Altar
dienen. Dies sind die Kinder Zadoks, welche allein unter den
Kindern Levis vor den HErrn treten sollen, ihm zu dienen.

47 Und er maß den **Vorhof**, nämlich hundert Ellen lang und hundert Ellen breit ins Gevierte. Und der Altar stand eben vorne vor dem Tempel.

Der Anfang des 45. Verses ist befremdlich, LXX bieten dafür: und er führte mich in den innern Vorhof. Aber wenn wir unter dem Thore dasjenige verstehen, in welchem Ezechiel bis jetzt sich befand, so bedarf es keiner Änderung des Textes. Dazu kommt, daß das innere Thor nicht so viel ist, wie das Thor des inneren Vorhofes [1]), sondern entweder der nach dem inneren Vorhof gelegene Teil (vgl. 40, 15), oder überhaupt das Innere des Thores (vgl. 41, 15). Aber im weiteren Verfolg ist der Text verderbt, und man hat, wie bei dem gegenwärtigen Stand der Auslegung nicht erst zu beweisen ist, nach LXX zu lesen לְשָׁכוֹת שְׁתַּיִם st. לְשָׁכוֹת שָׁרִים, אַחַת st. אֲשֶׁר, אַחַת st. אֶחָד und הַדָּרוֹם st. הַקָּדִים, vielleicht auch פְּנֵיהָ st. פְּנֵיהֶם, wiewohl dieses sich aus der Mehrzahl der in einer לִשְׁכָּה vereinigten לְשָׁכוֹת erklären läßt. Da der masorethische Text die Grundlage der Bibelrevision ist, so durfte Luther nicht geändert werden, und man mußte sich bei der Hoffnung beruhigen, daß der im Text vorliegende Widerspruch dem aufmerksamen Leser nicht entgehen und denselben zu weiterer Nachfrage veranlassen werde. Richtig lautet die Stelle: und außerhalb des innern Thors waren zwei Kammern im innern Vorhofe, eine an der Seite neben dem Thor zur Mitternacht, die sahe gegen Mittag, die andere an der Seite neben dem Thor gegen Mittag, die sahe gegen Mitternacht. אֶל־כֶּתֶף fordert nicht, anzunehmen, daß die Kammern unmittelbar an die beiden Thore angebaut waren. Der Symmetrie wegen dürfen wir annehmen, daß sie von beiden Thoren ebensoweit nach Osten zu entfernt waren, wie die 42, 1 ff. beschriebenen Kammern nach Westen. Danach befanden sie sich in der nordöstlichen und südöstlichen Ecke des funfzig Ellen breiten Umgebungsraumes des inneren Vorhofes, und beider Fronte war dem Ostthor zugekehrt. Ich habe sie auf

[1]) Dieses heißt 8, 3 שַׁעַר הַפְּנִימִית (scl. הֶחָצֵר), nie aber nur שַׁעַר הַפְּנִימִי; ebenso werden auch die Thore des äußeren Vorhofes nicht mit שַׁעַר הַחִיצוֹן, sondern nur einmal 47, 2 mit שַׁעַר הַחוּץ bezeichnet.

der Zeichnung, EE, zu je funfzig Ellen Länge und zwanzig Ellen Breite angenommen. Daß sie mit den 42, 1 ff. beschriebenen nicht identisch sein können, ergiebt sich aus der umgekehrten Richtung ihrer Fronte (vgl. 40, 44 mit 42, 4. 12). Das über die Bestimmung der Kammern Gesagte bedarf keiner weiteren Erläuterung. Unter dem Hause ist der Tempel zu verstehen.

Die Gebäude auf dem Umgebungsraum des inneren Vorhofes sind alle beschrieben; es erübrigt noch, die Größe des inneren Vorhofsraumes selbst anzugeben, sie betrug hundert Ellen im Quadrat. Dieses Quadrat befand sich gerade in der Mitte des ganzen heiligen Baues, i k l m, und den vor dem Tempel stehenden, 43, 13 ff. näher beschriebenen Altar, F, haben wir wieder gerade in der Mitte des inneren Vorhofes zu suchen. Er konnte so bei seiner bedeutenden Höhe (zehn Ellen, s. zu 43, 13 ff.) auch vom äußeren Vorhof aus durch alle drei Thore des innern gesehen werden. Daß deshalb, weil die eben erwähnten Kammern nach V. 44 im inneren Vorhof lagen, sie in dem Quadrat der hundert Ellen gelegen haben müßten, ist falsch; der Ausdruck: innerer Vorhof hat, wie sich schon zu V. 19 ergeben hat, auch einen weiteren Sinn, nach welchem die fünfzig Ellen des umgebenden Raumes darin inbegriffen sind. Hätten sie auf dem Quadrat gestanden, so würden sie nicht vor, sondern nach der Messung desselben erwähnt sein. Aus V. 47 geht hervor, daß nur der Altar darauf gestanden hat. Das ist auch das allein Würdige. Es ist geradezu unbegreiflich, wie einige Erklärer [2]) nicht nur jene beiden Kammern, sondern auch die V. 48 f. beschriebene Vorhalle des Tempels in den eigentlichen inneren Vorhofsraum verlegen können. Wenn irgendein Platz im ganzen Heiligtum, so mußte dieser frei von Gebäuden bleiben.

7. Der Tempel.

a) Das eigentliche Tempelhaus (40, 48 — 41, 4).

Und er führete mich hinein zur Halle des Tempels, 48
und maß die Pfeiler der Halle, fünf Ellen auf

[1]) z. B. Kliefoth und Keil.

jeder Seite, und das Thor [vierzehn Ellen, und die
Wände zu beiden Seiten an der Thür,] drei Ellen
49 auf jeder Seite. Aber die Halle war zwanzig Ellen lang
und elf Ellen weit, und hatte Stufen, da man hinauf-
ging; und Säulen standen an den Pfeilern, auf jeder
Seite eine.
41,1 Und er führete mich hinein in den Tempel, und maß
die Pfeiler an den Wänden; die waren zu jeder Seite
2 sechs Ellen breit, so weit das Haus war. Und die Thür
war zehn Ellen weit, aber die Wände zu beiden Seiten an
der Thür war jede fünf Ellen breit. Und er maß den
Raum im Tempel, der hatte vierzig Ellen in die Länge
und zwanzig Ellen in die Breite.
3 Und er ging inwendig hinein und maß die Pfeiler
der Thür, zwo Ellen; und die Thür hatte sechs Ellen,
und die Breite [zu beiden Seiten an] der Thür [je]
4 sieben Ellen. Und er maß zwanzig Ellen in die Länge,
und zwanzig Ellen in die Breite am Tempel. Und er
sprach zu mir: Dies ist das Allerheiligste.

An das innere Vorhofsquadrat i k l m schließt sich westwärts eines von gleichen Dimensionen an, l m n o. Auf diesem steht der Tempel (Abbildung 2), der mit einer Länge von hundert und einer Breite von fünfzig Ellen das Quadrat von Ost nach West ganz, von Nord nach Süd zur Hälfte ausfüllt, so daß an beiden Seiten je fünfundzwanzig (resp. zwanzig V. 10. 11) Ellen freier Raum bleibt. Auch dieser Tempel besteht, wie der salomonische, aus drei Teilen: Vorhalle (אולם), Heiliges (הֵיכָל im engeren Sinne), Allerheiligstes (קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים, auch קֹדֶשׁ 41, 21. 23).

Auch in dem hier gegebenen Teile der Beschreibung bieten LXX mehrfach einen anderen, zweifellos richtigen Text. Man durfte zwar den allgemeinen Grundsätzen zufolge da, wo LXX für die Worte des masorethischen Textes andere Worte bieten, hier ebenso wenig ändern, wie 40, 44; aber man hielt sich doch für berechtigt, im Interesse der Deutlichkeit die beiden Zusätze der LXX

in 40, 48 und 41, 3 in eckigen Klammern beizufügen. Zwar halten Keil und Kliefoth die Lesarten der LXX für willkürliche Konjekturen und Einschiebsel; aber man vergleiche 40, 48 und 41, 3 mit 41, 1. 2, und man kann über die Grundlosigkeit dieses Vorwurfes nicht im Zweifel sein [1]). Die Sache ist bereits von Böttcher so überzeugend klar gestellt worden und spricht so für sich selbst, daß ich mich einer weiteren Verteidigung für überhoben erachte.

Die Messung geht bei allen drei Räumen denselben Gang. Es wird nach einander angegeben 1) Breite des אֵיל, d. h. die Stärke des Eingangsgewändes zu beiden Seiten des Thores oder der Thür (O. nach W.), 2) Breite des Einganges, שַׁעַר, פֶּתַח (N. nach S.), 3) Seitenwände neben dem Eingang, כִּתְפוֹת הַפֶּתַח, im lichten gemessen, 4) endlich die Länge und Breite des Innenraumes.

Zuerst die Halle, A. Ihr אֵיל, a—b, ist fünf Ellen breit; dies ist die Stärke der sie vorn und an beiden Seiten umgebenden Mauer. Sie hat ein שַׁעַר von vierzehn Ellen. Der Ausdruck שַׁעַר, wofür bei Heiligem und Allerheiligstem פֶּתַח steht, ist wohl deshalb gewählt, weil die Halle keine Thüren hatte. Die Vorderwände zu beiden Seiten, b—h, waren je drei Ellen breit. Diese 2 × 3 Ellen + den 14 Ellen Thorbreite ergeben für den Innenraum in seiner Ausdehnung von Nord nach Süd zwanzig Ellen. Damit ist sofort entschieden, daß die Langseite der Halle quer vor dem Tempel lag, während die Breite von elf (resp. zwölf) Ellen die Dimension von Ost nach West bezeichnet. Es war beim salomonischen Tempel ebenso; der dort der Deutlichkeit wegen dem Längenmaß beigefügte Zusatz עַל־פְּנֵי רֹחַב הַבַּיִת konnte hier wegbleiben, da bei den speziellen Angaben über Thor und Vorderwände, wie gezeigt, ein Irrtum nicht möglich war. Statt עַשְׁתֵּי ist V. 49 mit LXX שְׁתֵּי zu lesen; denn sonst fehlt an den hundert Ellen Tempellänge eine Elle. Will man trotzdem die elf Ellen hier festhalten, so bleibt nur die Annahme übrig, daß Ezechiel

---

1) Warum soll hier der masorethische Text um jeden Preis gerettet werden; muß man dann nicht auch 40, 44 dasselbe thun?

eine Elle zu wenig angegeben habe. Dies ist aber kaum anzunehmen, da gerade, um genau hundert Ellen Länge und fünfzig Ellen Breite zu gewinnen, die Dimensionen des alten Tempels zum Teil umgestaltet sind, wie denn an letzterem die Breite der Vorhalle nur zehn Ellen betrug. Zur Halle führte vom Vorhof eine Treppe; die Zahl ihrer Stufen geben LXX auf zehn an, indem sie עֶשֶׂר statt אֲשֶׁר lesen. Dieser Lesart ist unbedingt beizustimmen, denn אֲשֶׁר ist in diesem Zusammenhange (trotz Kliefoth und Keil) nicht zu erklären. Ist das oben angegebene Ellenmaß richtig, so hatte jede Stufe 0,315 m; denn nach V. 8 war der Unterbau des Tempels sechs Ellen hoch. Schließlich werden auch noch zwei Säulen an den אילים der Halle erwähnt. Sie entsprechen den beiden, Jachin und Boas genannten, im Tempel Salomos. Das אֶל־אֵילִם weist ihnen ihren Platz neben dem Pfeilergewänd im Eingang der Halle an. Hätten sie vor der Halle zu beiden Seiten der Treppe gestanden, so war ein anderer Ausdruck nötig. Zudem sind Säulen dazu da, um zu tragen, nicht um frei zu stehen. Sie schützten zugleich das Innere der Halle, die keine Thür hatte, gegen außen, und der Eingang wurde dadurch nicht zu eng. Nach 1 Kön. 7, 15 hatten die salomonischen Säulen 12 Ellen Umfang, also 3,8 Ellen im Durchmesser, so daß, wenn wir sie hier ebenso annehmen und den Abstand von den אילים auf je eine Elle rechnen, in der Mitte noch vier bis fünf Ellen freibleiben.

Das Heilige, B. Die Mauerstärke, c—d, beträgt hier sechs Ellen; es ist das (vgl. V. 5) die Stärke der ganzen, Heiliges und Allerheiligstes einschließenden, Mauer. Wiederum ergeben die beiden Seitenwände, d—i, samt dem Eingangsraum (2 × 5 + 10 Ellen) zwanzig Ellen, diesmal die Breite des Innenraumes (von N. nach S.), der sich nach Westen zu in einer Länge von vierzig Ellen erstreckte; dieselben Maße, wie beim salomonischen Tempel. Schwierig ist V. 1 רֹחַב הָאֹהֶל. Ewald und Hitzig schreiben dafür רֹחַב הָאַיִל, was eine zwar unnötige, jedoch nicht unbedingt verwerfliche Wiederholung ergiebt. Böttcher dagegen (N. Ährenlese II, 186) versteht darunter den durch die beiden אֵילִם und durch Vorhänge am Anfang und Ende derselben gebil-

deten Zwischenraum von zehn Ellen Länge (Thürbreite) und sechs Ellen Breite (Stärke des Eingangsgewändes).

Das Allerheiligste, C. Die Mauerstärke, e—f, der אַיִל desselben, beträgt zwei Ellen; die beiden Seitenwände, f—k, und der Eingang ergeben (2 × 7 + 6 Ellen) zwanzig Ellen Breite; ebenso viel betrug auch die Länge, ganz wie im Tempel Salomos. Der Umfassungsmauer von sechs Ellen Stärke ist schon beim Heiligen gedacht.

Man beachte die arithmetische Progression der Eingangsweiten, sechs Ellen beim Allerheiligsten, zehn Ellen beim Heiligen, vierzehn Ellen bei der Halle. Die Außenmauern mit eingerechnet, haben wir für die Halle von Nord nach Süd 2 × 5 + 2 × 3 + 14 = 30 Ellen; für Heiliges und Allerheiligstes 2 × 6 + 20 = 32 Ellen. Die Länge aber beträgt bis jetzt, einschließlich der Mauern 5 + 12 + 6 + 40 + 2 + 20 + 6 = 91 Ellen. Die dort zu fünfzig Ellen noch fehlenden achtzehn, sowie die hier zu hundert Ellen noch fehlenden neun werden durch den in den nächsten Versen beschriebenen Anbau hinzugethan.

6. Der Anbau am Tempel (41, 5—11).

Und er maß die Wand des Hauses, sechs Ellen[1]. 5
Daran waren Gänge allenthalben herum, geteilet in Ge-
mächer; die waren allenthalben vier Ellen weit. Und der- 6
selben Gemächer war drei- und dreißigmal eins an
dem andern, und reichten bis auf die Wand des
Hauses, an der die Gänge waren allenthalben
herum, und wurden also festgehalten, daß sie
in des Hauses Wand nicht eingriffen. Und die 7
Gänge rings um das Haus her mit ihren Ge-
mächern waren um so weiter, je höher sie lagen;
und aus dem untern ging man in den mittlern,
und aus dem mittlern in den obersten. Und ich 8
sahe am Hause eine Erhöhung rings umher als

[1] Luther: sechs Ellen hoch.

Grundlage der Gänge, die hatte eine volle Rute
9 von sechs Ellen bis an den Rand. Und die
Breite der Wand außen an den Gängen war
fünf Ellen; und der freigelassene Raum zwischen
10 den Gemächern am Hause Und zwischen den
Kammern war zwanzig Ellen breit um das Haus
11 herum. Und es waren zwo Thüren an den Gängen
nach dem freigelassenen Raum, eine gegen Mitternacht, die andere gegen Mittag; und der freigelassene Raum war fünf Ellen weit rings umher.

In diesem Teil der Übersetzung konnte, wenn man dem Grundtext gerecht werden wollte, kein Vers ungeändert bleiben. Die Änderungen bieten zwar nicht in allen Versen ein vollkommen sicheres Verständnis, aber sie geben wenigstens das bei dem jetzigen Stand der Erklärung wahrscheinlichste.

An der sechs Ellen starken (nicht hohen, wie Luther hat) Umfassungsmauer des Heiligen und Allerheiligsten befindet sich ein Anbau oder Umbau, welcher das Heiligtum von drei Seiten umgiebt und aus drei Stockwerken oder Gemächerreihen (Luther: Gängen) besteht, D. Einen solchen Anbau, יָצִיעַ oder יָצוּעַ genannt, hatte auch der salomonische Tempel; er bestand dort ebenfalls aus drei Gestocken und war bedeutend niedriger als das Hauptgebäude (vgl. 1 Kön. 6, 10 mit V. 2); er war aber im lichten eine Elle breiter, als der Ezechiels (fünf Ellen, während hier nur vier Ellen lichte Weite). Ezechiel nennt den Anbau צֵלָע, und bezeichnet mit dem Plural die einzelnen Gemächer (resp. auch Gemächerreihen), aus denen er bestand. Über ihre Bestimmung vgl. 1 Kön. 7, 51 und verwandte Stellen; wozu sie sonst noch gedient haben, wissen wir nicht. Die V. 5 angegebene lichte Weite gilt (vgl. V. 6 u. 7) nur vom untersten Stockwerk.

Die Zahl der Gemächer in den einzelnen Stockwerken wird verschieden bestimmt. Wenn Luther „auf jeder Seite“ dreiunddreißig annimmt, so hat er sich dabei von dem auf mißverstandenem פְּעָמִים beruhenden bis der Vulgata (vgl. δίς der LXX) leiten

lassen. Aber auch die Zahl dreiunddreißig wird von den meisten Erklärern nicht acceptiert. Sie erklären entweder: der Gemächer waren Gemach auf (אֶל = עַל) Gemach drei, und dies dreißigmal, oder indem sie unter Berufung auf LXX und andere Versionen die Stellung von שָׁלֹשׁ und שְׁלֹשִׁים umkehren: Gemach an Gemach dreißig, und dies dreimal. Beide Erklärungen haben für sich, daß bereits hier bestimmt die V. 7 als bekannt vorausgesetzte Dreizahl der Stockwerke ausgesagt wird. Aber gegen die letztere gilt, daß die Änderung des Textes durch jene Versionen viel zu schwach begründet ist, und gegen beide, daß das beide Zahlen verbindende ו auf ihre Zusammengehörigkeit hinweist. Hätte Ezechiel wirklich „drei, und dies dreißig mal“ sagen wollen, so hätte er das ו vor שְׁלֹשִׁים der Deutlichkeit halber weglassen müssen. Sprachlich liegt die Übersetzung dreiunddreißig, die auch Smend wiedergiebt, am nächsten. Dabei kann man dann übersetzen: Gemach an Gemach, oder auch: Gemach auf Gemach. Im ersten Falle hätte der Prophet zunächst an die untere Reihe der Gemächer gedacht, im anderen Falle hätte er zugleich das Übereinander mehrerer Reihen angedeutet. Daß er die Dreizahl der Gestocke nicht schon hier erwähnt, kommt daher, daß er sie aus der geschichtlichen Wirklichkeit als bekannt voraussetzt.

Wie die Gemächer sich auf die drei Seiten des Tempels verteilen mögen, hat man auf mancherlei Art berechnet. Zuletzt hat Smend für die Zahl dreiunddreißig eine sehr ingeniöse Berechnung gegeben. Aber alle diese Berechnungen sind so hypothetischer Natur, daß ich darauf verzichte, sie näher zu besprechen. Nach Smends Ansicht sind die Gemächer so weit um den Tempel herumgegangen, daß sie sich auch an den beiden Vorderseiten des Heiligen befanden, und ihre Außenwand an die Wand der Halle anstieß. Diese Annahme empfiehlt sich dadurch, daß dann die äußere Mauer des ganzen Tempelgebäudes einschließlich des Anbaus fünf Ellen breit gewesen wäre (vgl. 40, 48 mit 41, 9).

Die zweite Hälfte des Verses wird zumeist nach 1 Kön. 6, 6 erklärt, und dem schließt sich auch die revidierte Übersetzung an. Es handelt sich um die Befestigung der Gänge, d. h. der Gemächerreihen am Tempel. Die Balken, auf denen dieselben ruhten,

waren nicht in die Wand des Tempels eingetrieben; sondern, damit dieselbe von Löchern unversehrt blieb, stufte sie sich in zwei (nach 1 Kön. 6, 6 je eine Elle breiten) Absätzen nach oben zu ab. Auf diesen lagen die Tragbalken der Gemächer auf, ohne also in die Tempelwand selbst einzudringen. So wahrscheinlich dieser Sinn ist, so läßt er sich doch aus dem vorliegenden Texte nur schwer gewinnen. Der letzte Satz sagt zwar deutlich, daß die Gemächer nicht von der Wand des Tempels sollten festgehalten werden, d. h. daß sie nicht in derselben befestigt waren. Aber der erste Satz läßt sich, genau genommen, nur übersetzen: sie gingen hinein (בּוֹא בְּ) in die Wand, die dem Hause nach den Gemächern zu war, damit sie festgehalten würden (und damit sie nicht von der Wand des Hauses festgehalten würden). Denn ein bloßes Hinüberreichen auf die Wand kann בוא ב kaum bedeuten. Richtig übersetzt hat die Angabe nur Sinn, wenn קִיר אֲשֶׁר לַבַּיִת לִצְלָעוֹת eine andere ist als קִיר הַבַּיִת. Aber das ist unmöglich; denn eine innere Wand an der Tempelwand kann es nicht sein, da eine solche nicht mit berechnet wird, und die Außenwand kann es auch nicht sein, da diese erst V. 9 erwähnt wird und קִיר אֲשֶׁר־לַצֵּלָע אֶל־הַחוּץ heißt. Dazu kommt, daß בוא in der Regel von Lebendigem oder lebendig Gedachtem gebraucht wird (Wind, Meer, Zeit, Gerücht), von Unlebendigem aber nur da, wo von einer wirklichen Bewegung die Rede sein kann, wie von Staats- und Tempeleinkünften, von dem immer näher an die Stadt heranrückenden Wall (Jer. 32, 24), von dem in die Hand eindringenden Rohrstab Ägypten (2 Kön. 18, 21). Auf das Femin. in בָּאוֹת gegenüber dem Masc. אֲחוּזִים wollen wir kein Gewicht legen. Aber für das befremdliche Participium ist von Rechts wegen ein Substantivum, wie 1 Kön. 6, 5, zu erwarten. LXX geben hier wie dort *διαστήματα*. Aber sie haben vielleicht unsere Stelle nach jener nachgebildet. Dürfte man hier, wie 1 Kön. 5, 6, מַעֲלוֹת Stufen st. בָּאוֹת lesen, so hätte man den einfachen, klaren Sinn: Und Stufen waren in der Wand u. s. w., damit sie festgehalten wurden, und in die Wand des Hauses griffen sie nicht ein. Es läßt sich vermuten, daß die Stelle ursprünglich so oder ähnlich gelautet habe; eine gewisse Entscheidung läßt sich nicht geben.

Noch schwieriger ist der nächste Vers. Schon Luther hat denselben frei übersetzt; die Revision ist ihm darin gefolgt. Und mit Recht. Denn im allgemeinen wird der Sinn des Verses kein anderer sein als der, zu zeigen, wie die Gemächer infolge jener V. 6 genannten Abstufungen der Tempelwand weiter wurden, das je obere Stockwerk weiter als das je untere. Im einzelnen aber läßt sich keine allgemein befriedigende, ja für einige Worte kaum eine annehmbare Erklärung geben.

Der in der Übersetzung wiedergegebene Sinn wird schon durch das erste Versglied ausgedrückt, wenigstens durch וְרָחֲבָה לְמַעְלָה לְמַעְלָה לַצְּלָעוֹת, welches ein Breitwerden der Gemächer nach oben, nach oben (= desto mehr, je weiter nach oben) aussagt. Man erklärt meistens וְרָחֲבָה als unpersönlichen Ausdruck; allein dann wird man לַצְּלָעוֹת nur nach der Analogie von הִרְחִיב לְ anschließen dürfen, und das giebt keinen guten Gedanken. Besser sagt man vielleicht, der Prophet habe das Subjekt צֵלָע (= Anbau) im Sinne, drücke es aber nicht aus, sondern bringe es in לַצְּלָעוֹת (= Gemächer oder Gänge) nach, um anzudeuten, daß die Erweiterung nach oben von dem Breiterwerden des je oberen Gemächerganges zu verstehen sei. Von dieser Erweiterung heißt es dann רֹחַב־לַבַּיִת. Mit הַבַּיִת ist bisher das Tempelhaus im Unterschied vom Anbau bezeichnet worden. Dieses aber wird durch die Erweiterung der Gemächer, wenn anders V. 6 richtig erklärt würde, nicht breiter. Von einem Breiterwerden des Hauses nach oben zu könnte nur die Rede sein, wenn dieses Breiterwerden als durch den Gemächeranbau erfolgt so gedacht wäre, daß die Gemächer nach außen hin breiter wurden, indem ein Stockwerk über das andere hervorragte (so z. B. Hitzig und Kliefoth). Aber auch diese Annahme widerspricht dem 6. Verse. Sie läßt sich durch מוּסַב nicht stützen (s. u.) und mit der Angabe über die Breite der äußeren Mauer des Anbaus (V. 9) nicht vereinigen. Stockwerke, die eins über das andere hervortreten, dürfen keine fünf Ellen starke Außenmauer haben [1]). Zudem müßten dann die oberen Stockwerke durch

---

1) Deshalb erklärt Hitzig die fünf Ellen V. 9 trotz רחב willkürlich von der Höhe.

Säulen getragen und bei der genauen Beschreibung des Ganzen diese Säulen erwähnt sein.

Will man הַבַּיִת in der in diesen Versen gewöhnlichen Bedeutung festhalten, so bleibt nur die Erklärung: darum Breite nach dem Hause zu u. s. w.; d. h. die Gemächer wurden in der Richtung auf das Haus zu breiter; aber so sehr diese Erklärung mit dem V. 6 und dem bisherigen Gebrauch von הבית in Einklang steht, so ist sie doch bedenklich. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß לְ Zeichen des Dativs ist. Böttcher hat erklärt: darum Breite nach innen zu; besser würde man sagen: darum Breite dem Innern. Dann würde auch הַבַּיִת bei מסב das Innere (der Gemächer) bezeichnen. Freilich will es nicht thunlich scheinen, הבית zweimal von den Gemächern und dann mitteninne (סָבִיב לַבַּיִת) vom Tempel zu verstehen. Doch muß man angesichts der Fortsetzung durch ומן־התחתונה zugeben, daß dies möglich sei. לבית nach LXX zu streichen oder durch לָהּ zu ersetzen, wage ich nicht.

Dem וְרָחֲבָה im ersten Versglied ist וְנָסְבָה koordiniert, während nachher ein diesem entsprechendes מוסב als Ursache der Erweiterung (כִּי) genannt wird. Schon deshalb möchte man erwarten, daß וְנָסְבָה dem וְרָחֲבָה vorangehen müßte. Aber es läßt sich gar nicht urteilen, so lange nicht die Bedeutung der fraglichen Ausdrücke festgestellt ist. Böttcher erklärt unter Berufung auf die Stellen, an denen סבב im Qal und Hofal sich ändern, im Hifil verwandeln bedeutet: es änderte sich, und: es fand Verwandlung (des Innern, הבית) statt. Aber die infolge der Erweiterung eintretende veränderte Gestalt der Gemächer ist keine Verwandlung im Sinne der Parallelstellen, bleibt doch das Rechteck die Grundlage für alle Stockwerke. Weiter erklärt man ונסבה es umgab, und מוסב Umgebung. Zwar hat dann das Nifal נָסַב stets ein Objekt mit עַל oder אֶת bei sich, aber das dürfte man hier vielleicht aus dem Zusammenhang ergänzen. Man müßte übersetzen: Es (das צֵלָע) wurde breiter und umgab (= indem es umgab) sc. das Haus, nach oben immer mehr; denn Umgebung des Hauses fand statt ꝛc., darum Erweiterung nach dem Hause zu[1].

---

[1]) Umgeben werden (Klief.) heißt נָסַב nicht; so kommt nur das Hofal vor.

Die gewöhnliche Bedeutung von 'נָסַב ist: sich wenden. Damit hätten wir einen intransitiven Begriff, den die Nachbarschaft von רָחֲבָה fordert. Aber will man nicht die Abstufung der Tempelwand nach oben als ein Sichzurückwenden des Hauses ansehen, so ist diese Übersetzung nicht zu brauchen. Ewald konjiciert וְנֹסְפָה und כְּמוּסָף (LXX: *κατὰ τὸ πρόςθεμα*) und nimmt dabei ein Breiterwerden der Gemächer nach außen an. Man könnte aber auch übersetzen mit כִּי: darum Zunahme des Innern, oder man müßte nach LXX מְסִבַּיִת vermuten. Aber da נָסַף und רָחַב ganz verwandte Begriffe sind, und רחב kaum Folge von מוּסָף genannt werden darf, da ferner die Nifalformen der Verba פ״ו, wie es scheint, nur plene geschrieben werden (Böttcher, Grammatik, § 1096, 9), so ist Ewalds Konjektur nicht annehmbar. Am ehesten dürfte die zweite der obigen Erklärungen (es umgab u. s. w.) vorzuziehen sein. Doch ist's am sichersten, einzugestehen, daß eine eigentliche Erklärung noch nicht gefunden ist.

Den Schluß des Verses hat Luther frei, aber richtig wiedergegeben (bis auf das „daß" וְכֵן; es ist וּמִן zu lesen und nach 1 Kön. 6, 8 zu erklären). לַתִּיכוֹנָה heißt zum mittleren (לְ Jes. 22, 1) und bedeutet nach Böttcher, daß nicht das oberste eine besondere Treppe für sich hatte, sondern der Zugang dazu durchs mittlere stattfand (?). Es paßt nicht recht an seiner Stelle; aber Konjekturen wie כַּתִּיכוֹנָה oder וְלַתִּיכוֹנָה helfen nicht viel. Keils Erklärung: also stieg das untere zum obersten auf nach Maßgabe des mittleren, ist sprachlich unhaltbar.

Auch in V. 8 entspricht die Übersetzung dem wahrscheinlichen Sinne des Textes. Allerdings kann גֹּבַהּ nicht Höhe im Sinn einer Erhöhung bedeuten, es ist abstrakt, nicht konkret. Aber man durfte es konkret übersetzen, da der Prophet wirklich von einem rings um den Tempel sichtbaren, eine (hebräisch mit best. Art., vgl. 2 Sam. 8, 2 u. a.) volle Rute hohen Unterbau redet. Der Anfang des Verses (רָאִיתִי) weicht von der sonst gewöhnlichen Weise der Darstellung ab. Schwerlich darf man übersetzen: und ich sah am Hause die Höhe ringsum; höchstens: und ich sah nach dem Hause zu u. s. w. Aber besser trenne man, trotzdem daß ein וְהִנֵּה zu vermissen ist: und ich sah, dem Hause war u. s. w.

גַּבָּה möchte ich dann nicht schlechthin als Höhe (Dimension) fassen, sondern lieber als Erhebung, so daß der Sinn ist: es erhob sich das Haus ringsum, d. h. es stand nicht glatt auf dem Erdboden, sondern war über denselben durch eine Grundlage emporgehoben. Zu dieser Erklärung von גַּבָּה dürfte der übertragene Gebrauch desselben berechtigen. Auch so bleibt der Ausdruck ungewöhnlich. Vielleicht darf man die Punktation גַּבָּה wagen. Auch der Plural גַּבִּים hat die Nebenform גַּבּוֹת, und גַּבָּה[1]) stünde neben גַּב, wie גַּנָּה, בִּזָּה, חֻקָּה neben גַּן, בַּז, חֹק. גַּב Rücken, ist übertragen etwas Gewölbtes, könnte aber wohl auch einen Unterbau bedeuten, der wie ein Rücken ein Gebäude trägt. Man darf sich dafür zwar nicht auf 43, 14 berufen, wo gewiß גֹּבַהּ zu lesen ist, wohl aber auf 16, 24, wo es parallel mit רָמָה steht und sehr wohl einen Unterbau bezeichnen kann (vgl. auch Hiob 13, 12). Doch das nur als Vermutung.

In der nun folgenden Maßangabe hat man die Wahl a) mit Ketib מִיסֹדוֹת oder מְיֻסָּדוֹת, b) mit Qeri מוּסְדוֹת, מוּסָדוֹת oder מוֹסָדוֹת zu lesen. Am wenigsten eignet sich die Lesart מִיסֹדוֹת, da es sich vielmehr um ein Ganzes, als um einen Ausgangspunkt für die Messung handelt. Liest man מוּסָדוֹת (Part. Hof. als Subst.) oder מוֹסָדוֹת, so übersetze man: die Grundlage der Gemächer, als appositionelle Erklärung des vorigen. Der Plural deutet nicht auf die Fußböden der einzelnen Gemächerreihen, sondern auf die steinerne Grundlage des Ganzen, denn dies allein entspricht dem konstanten Gebrauch von יסד, und מוֹסָדוֹת kommt überhaupt nur im Plural vor. Konstruiert man den ersten Satz des Verses, wie oben angegeben, so empfiehlt sich am meisten מוּסָדוֹת oder besser מְיֻסָּדוֹת zu lesen: gegründet = unterbaut (vgl. 1 Kön. 7, 10) waren die Gemächer eine volle Rute. Die Breite dieses Unterbaus wird V. 11 angegeben; seine Höhe harmoniert mit den zehn Stufen an der Vorhalle, deren jede danach 31,5 Centimeter hoch war.

Die letzten Worte des Verses hat man durch: sechs Ellen bis an den Rand, wiedergegeben, d. h. bis an die Kante, an welcher

1) Auch Ezech. 1, 18?

horizontale und vertikale Linie zusammentreffen. So fügt sich die Übersetzung in den Zusammenhang; ob sie den Text richtig wiedergiebt, ist eine andere Frage. Ein gesichertes Verständnis giebt es nicht. Für אַצִּיל, אַצִּילָה ist durch 13, 18. Jer. 38, 12 die Bedeutung Gelenk gesichert; an אָצִיל Jes. 41, 9 (verschieden erklärt) wird man nicht anknüpfen dürfen. Da die Größe der Elle schon 40, 5 genau bestimmt ist, so darf es nicht als nähere Bestimmung zu אַמּוֹת gefaßt werden. Am besten erklärt man es als Gelenk, d. h. Kante, und faßt den Satz als Erklärung des Vorhergehenden. Nur bedeutet das ה als ה locale genommen nicht: bis, sondern nur: nach hin. Die Möglichkeit einer anderen Deutung muß offen bleiben.

Die V. 5 unterbrochene Messung wird V. 9 fortgesetzt. Die Außenmauer des Anbaus ist fünf Ellen breit, und die Breite des freien Raumes zwischen demselben und den dem Tempel gegenüberliegenden Kammern beträgt zwanzig Ellen ringsum. Der Schluß des 9. Verses ist mit V. 10 zusammenzunehmen, indem man entweder nach LXX V. 9 בֵּין הַצְּלָעוֹת liest, oder בית nach aramäischer Weise = בֵּין (zusammengezogen aus בֵּיתָה) faßt. Doch ist ersteres vorzuziehen, da die für letzteres etwa vorliegenden Beispiele Spr. 8, 2. Hiob 8, 17 auch eine andere Erklärung zulassen [1]). Da sich לְשָׁכוֹת nach 42, 1 ff. nur an der Nord- und Südseite befanden, Plan H, I, während an der Westseite der V. 12 gemessene בִּנְיָן stand (Plan K), so fragt es sich, ob die zwanzig Ellen freien Raumes auch für die Westseite des Tempels zu verstehen sind. Allerdings führt סָבִיב סָבִיב auf drei Seiten, so daß man nach dem Grundsatz der denominatio a potiori annehmen müßte, der בִּנְיָן werde hier in die לְשָׁכוֹת mit eingeschlossen. Indessen ist die andere Auffassung nicht ohne weiteres zu verwerfen, da Ezechiel auch die Hinterseite als die unwichtigere übergehen konnte (s. zu V. 15).

V. 11 folgt eine Angabe über die beiden Thüren am Anbau. Der salomonische Tempel hatte nur eine, auf der rechten (nörd-

[1]) Keil übersetzt V. 9 u. 10: die Breite der Mauer — — fünf Ellen und [ebenso fünf Ellen die Breite] dessen, was freigelassen war am Haus der Gemächer. Und zwischen den Kammern [und dem Tempel] zwanzig Ellen Breite. Aber das ist sprachlich nicht möglich; und die Hauptsachen sind hinzugedacht.

lichen) Seite. Sie sind entweder in der Mitte der beiden Langseiten oder vorn am östlichen Anfang zu suchen (auf der Abbildung in der Mitte g, g). An ihre Erwähnung schließt sich noch eine Breitenangabe von fünf Ellen, und zwar für den מְקוֹם הַמֻּנָּח. Dies kann man kaum anders übersetzen, als: „der freigelassene Raum“. Dadurch entsteht für den Leser der Übelstand, daß es scheint, als sei es derselbe, dessen Breite eben zu zwanzig Ellen angegeben wurde. Es ist aber ein anderer. Wir haben bis jetzt neunzig Ellen Breite (20 Ellen Innenraum, 2 × 6 Ellen Tempelwand, 2 × 4 Ellen Breite der Gänge, 2 × 5 Ellen Außenwand, 2 × 20 Ellen freier Raum). Die zur Breite von hundert Ellen (V. 14) auf jeder Seite fehlenden fünf Ellen werden hier nachgebracht. Es ist nach übereinstimmender Ansicht der Ausleger nicht ein Raum, welcher an die genannten zwanzig Ellen außen anschloß (denn dieselben reichen ja bis zu den Kammern an beiden Seiten), sondern es ist die V. 8 nicht angegebene Breite des Unterbaus des Tempels nach außen (Abbildung 2: E). Um den Tempel ging ein sechs Ellen hoher und fünf Ellen breiter Gang herum. Diese Erklärung empfiehlt sich durch die vorhergehende Erwähnung der beiden Thüren, und auch sonst erscheint ein solcher Gang sehr angemessen [1]; möglich, daß auch er den Tempel nur auf den zwei Langseiten umgab. Eigentümlich ist der Ausdruck מְקוֹם הַמֻּנָּח; Böttchers Konjektur מְרוֹם המנח ist nicht zu brauchen, da מָרוֹם in dieser Weise nur im poetischen Stil als epith. ornans an der Stelle ist. LXX übersetzen מָקוֹם mit φῶς, was sie 42, 7 für גָּדֵר bieten (jedenfalls = Fenster); es wird auch das nur geraten sein; ebenso auch ὁ τόπος τῆς προσευχῆς bei Symm., wonach Vulgata locus ad orationem.

8. Das Hintergebäude (41, 12).

12 Und das Gebäude vor dem Hofraum gegen Abend war siebzig Ellen weit, und die Mauer des Gebäudes war

[1]) Vgl. auch Esra 6, 3, wo die Breite des gewiß auf den früheren Grundlagen erbauten neuen Tempels zu sechzig Ellen, also ganz übereinstimmend mit den Maßen Ezechiels (20 + 2 × 6 + 2 × 4 + 2 × 5 + 2 × 5) angegeben wird.

fünf Ellen breit allenthalben umher, und es war neunzig Ellen lang.

Dieser Vers, den Luther sehr unvollkommen übersetzt hat, führt uns auf den westlichen Teil des Heiligtums, für den vom Tempel aus einschließlich der äußeren Ringmauer noch hundert Ellen von Ost nach West übrig sind. Unvorbereitet begegnet uns der Ausdruck הַגִּזְרָה, von Ezechiel als bekannt vorausgesetzt und deshalb nicht erklärt. Darunter ist nicht der Raum hinter dem Tempel bis zur äußeren Ringmauer zu verstehen. Denn da der בִּנְיָן angesichts (אֶל־פְּנֵי) der Gisra liegt, so muß sie vor demselben zu suchen sein und kann nicht von ihm ganz oder zum Teil eingenommen werden; man vergleiche אֶל־פְּנֵי־הַגִּזְרָה 42, 10. 13, wonach es evident ist, daß die Gisra vor den Kammern zu suchen ist. Da 42, 1. 10. 13 die oben V. 13 erwähnten Kammern gemeint sind, an der Nord- und Südseite des Tempels, da diese an der Gisra lagen, so haben wir die letztere zwischen diesen Kammern und dem Tempel zu suchen. Dennoch ist sie nicht identisch mit dem מֻנָּח. Aus V. 14, welcher die Breite der Ostseite der Gisra zu hundert Ellen angiebt, und nicht von einer Gisra מִפּוֹ und מִפּוֹ, sondern schlechtweg von der Gisra redet, geht hervor, daß sie den ganzen Tempelraum, das Quadrat, l m n o, einnimmt, גזרה genannt, jedenfalls weil es durch Gitter oder sonstwie abgeschlossen war. Die zwanzig Ellen מנח auf jeder Seite sind der freigebliebene Raum der Gisra. Diese Ansicht über הגזרו erweist sich als richtig durch V. 13 u. 14 (s. diese). Ob zur גזרה auch noch fünfundzwanzig Ellen hinter dem Tempel gehörten, s. zu V. 15. Die Zahlen fünfundsiebzig und neunzig geben die innere Weite des בנין; mit der Mauer war er hundert Ellen lang und achtzig Ellen breit. Ob die Breite von Ost nach West und die Länge nach Süd und Nord gemessen ist, oder umgekehrt, s. auch zu V. 15. Schon der Name בנין (40, 5) weist auf ein Bauwerk untergeordneter Bedeutung hin, vielleicht nur auf einen mit einer Mauer umschlossenen Raum und kleineren Bauten darin. Es entspricht dieser Raum dem am salomonischen Tempel, welcher פַּרְוָרִים 2 Kön. 23, 11, oder פַּרְבָּר 1 Chron. 26, 18 ge-

nannt wird und nach außen das Thor לִשְׁכָּה (Auswurfsthor?) hatte. Er diente jedenfalls zur Aufnahme und Abfuhr alles Abraumes, zur Anfuhr von Holz, auch wohl zum Einbringen von Opfervieh und dergleichen, überhaupt zu unedleren Zwecken (vgl. Böttcher z. d. St. und Thenius zu 2 Kön. 23, 11).

9. Gesamtmaße und Einzelmaße an Tempel, Tempelplatz und Hinterraum (41, 13—17).

13 Und er maß die Länge des Hauses, die hatte hundert Ellen; und der Hofraum samt dem Gebäude
und seinen Mauern war auch hundert Ellen lang.
14 Und die Weite der vordern Seite des Hauses samt
dem Hofraum gegen Morgen war auch hundert Ellen.
15 Und er maß die Länge des Gebäudes am Hofraum,
welches hinter ihm liegt, mit seinen Umgängen
von einer Seite bis zur andern, hundert Ellen; und
16 den innern Tempel und die Hallen im Vorhof, Samt
den Schwellen, den engen Fenstern und den Umgängen
rings umher; und war Tafelwerk allenthalben
17 herum. Er maß auch, wie hoch von der Erde bis zu
den Fenstern war, und wie breit die Fenster sein sollten;
und maß vom Thor bis zum Allerheiligsten auswendig und
inwendig herum.

Nachdem Luther einmal den V. 12 unrichtig übersetzt hatte, konnte er auch die folgenden Verse nicht richtig wiedergeben. Die vorgenommenen Änderungen bedürfen bei Vergleichung mit dem Grundtext keiner besonderen Rechtfertigung.

Der innere Vorhof ist 40, 47 gemessen; es folgt zunächst das Maß des westlich von demselben gelegenen Quadrates der Tempelarea, hundert Ellen ins Gevierte.

a) Die Länge des Tempels: hundert Ellen, nämlich: Stärke der Hallenwand 5 Ellen, Hallenraum 12 Ellen, Wand des Heiligen 6 Ellen, Innenraum 40 Ellen, Wand des Allerheiligsten 2 Ellen, Innenraum 20 Ellen, Hinterwand des Tempels 6 Ellen,

Breite der unteren Gemächer 4 Ellen, Außenwand 5 Ellen, also $5+12+6+40+2+20+6+4+5 = 100$ Ellen. Die Zusätze der LXX zu 40, 48 ff. sind damit bestätigt [1]).

b) Die Länge der Gisra und der בִּנְיָה mit ihren Mauern: hundert Ellen. Smend bezieht dieses Maß auf das hinter der Tempelarea liegende Quadrat und das V. 12 beschriebene Hintergebäude. Er rechnet 25 Ellen freien Raum (גזרה) im Westen vom Tempel (20 Ellen V. 10, 5 Ellen V. 11) und 80 Ellen Breite des Hintergebäudes (von Ost nach West), beides zusammen 105 Ellen Länge, d. h. 5 Ellen zuviel, die er durch die Annahme beseitigt, daß der Abhang des freien Raumes hinter dem Tempel zugleich die östliche Wand des Gebäudes bildete. Über diese Annahme s. zu V. 15. Es dürfte die Berechnung hier aber anders gemeint und mit Böttcher auf die Tempelarea zu beziehen sein. Smends Berechnung geht von dem Gedanken aus, daß V. 13—15 die Tempelarea und das hinter derselben liegende Quadrat gemeinsam gemessen worden, und zwar zuerst die Länge der einen und des anderen, V. 13, sodann die Breite beider, V. 14 und 15 a. Aber das doppelte מָדַד V. 13 u. 15 führt auf eine andere Disposition; das erste מָדַד leitet die Messung der Tempelarea ein, erst der Länge nach (α. der Tempel, β. die zur Seite des Tempels befindliche Gisra), dann der Breite nach; das zweite מָדַד führt dann erst zum Hinterraum. Auch angenommen, daß hinter dem Tempel 25 Ellen freier Raum lag und als Gisra bezeichnet werden konnte, so ist der Ausdruck וְהַגִּזְרָה וְהַבִּנְיָה undeutlich, da die Gisra doch auch zu beiden Seiten des Tempels zu suchen wäre und somit mit dem Hintergebäude zusammen zweihundert Ellen ergeben müßte. Böttcher macht ganz richtig darauf aufmerksam, daß die hundert Ellen 42, 2 (die dort durch den Artikel als bekannt vorausgesetzt werden) den hundert hier entsprechen, und auch daraus dürfte hervorgehen, daß der Prophet unter גִּזְרָה nur die eigentliche Tempelarea, das Quadrat e m n o, verstand.

---

1) Die 60 Ellen Länge des salomonischen Tempels 1 Kön. 6, 2 begreifen nur die Maße des Heiligen und Allerheiligsten im lichten in sich; die Halle, sowie die Außenmauer und Innenwände sind dabei nicht in Rechnung gebracht. Entsprechend ist das Breiten- und Höhenmaß aufzufassen.

Dadurch gewinnt auch die Form בִּנְיָה Bedeutung. Das Hintergebäude heißt V. 12 u. 15 בִּנְיָן und ist beidemal bestimmt nach seiner Lage bezeichnet und damit wohl von der בניה hier geflissentlich unterschieden. Diese bezeichnet das an der Länge der Gisra angebaute Kammergebäude, Plan H, I (V. 10 und 42, 1 ff.); der Zusatz וְקִירוֹתֶיהָ zeigt an, daß das Maß nicht im lichten, sondern im ganzen gemeint ist. Der allgemeine Ausdruck aber ist gewählt, weil es erst später genauer beschrieben wird. Daß es hier so unvorbereitet erwähnt wird, ist nicht anders, wie die Erwähnung der גורה V. 12. Ezechiel redet in der ganzen Tempelbeschreibung zumeist wie einer, der von bekannten Dingen spricht. Schließlich darf auch die doppelte Längenmessung nicht auffallen, da es sich um zwei verschiedene Räumlichkeiten, Haus und Gisra, handelt und die Gleichheit ihrer beiderseitigen Länge konstatiert werden soll.

c) Die Breite der Vorderseite des Hauses und der Gisra nach Osten: hundert Ellen. Dieses Maß setzt sich folgendermaßen zusammen: Innenraum des Heiligen und Allerheiligsten 20 Ellen, Tempelwand $2 \times 6 = 12$ Ellen, Gemächerbreite $2 \times 4 = 8$ Ellen, Außenwand $2 \times 5 = 10$ Ellen, also $20 + 12 + 8 + 10 = 50$ Ellen; dazu 2×5 und 2×20 Ellen Außenraum (V. 11. 10), abermals 50 Ellen.

Endlich das Längenmaß des Hintergebäudes. Es wird hier bezeichnet als אֲשֶׁר עַל־אַחֲרֶיהָ sc. הגורה. Zwar kann man diesen Relativsatz als Näherbestimmung zu גורה ansehen (= die hinter dem Gebäude lag, dessen Fronte dann im Westen wäre); aber sachlich schließen sich die Worte besser an בנין an und werden dann dem פְּאַת דֶּרֶךְ הַיָּם V. 12 entsprechen; auch אַחֲרוֹן heißt westlich, z. B. Gen. 33, 2 u. a., ebenso אָחוֹר Hiob 23, 8 nach Westen, vielleicht auch אַחֲרֵי Richter 18, 12. Es war auch eben von der Ostseite der Gisra die Rede. Dann ist auch das Suffix im richtigen Geschlecht, und das Femininum in וְאַתּוּקֶיהָא durch die Nachbarschaft veranlaßt [1]). אתוקים ist nach der Erklärung der meisten

1) Smend meint, es habe ursprünglich auch V. 12 u. 15, wie V. 13 בִּנְיָה gestanden (zur Unterscheidung von בִּנְיָן 40, 5; 42, 1) und beruft sich

Ausleger durch Umgänge (= Galerien) wiedergegeben worden. Smend erklärt unter Vergleichung von V. 14 הַבִּנְיָה וְקִירוֹתֶיהָ Mauern. Die Ähnlichkeit mit jener Stelle ist zuzugeben, die Bedeutung Mauern würde hier und auch V. 16 passen; auch Etymologie und Versionen sind nicht dagegen. Denn die Etymologie ist vollständig dunkel, und die Versionen legen sich alle aufs Raten. Aber es ist kein Grund zu ersehen, warum Ezechiel für das vorher und nachher in diesem Kapitel oft gebrauchte קִיר an zwei Stellen plötzlich אַתִּיק geschrieben hätte. Und 42, 3ff. paßt die Bedeutung Wand schwerlich, wohl aber die: Umgang, Galerie. Ob das wirklich die richtige ist, wer weiß? Aber es dürfte erlaubt sein, auch zu beiden Seiten des בִּנְיָן Gänge, Seitengänge, oben oder unten anzunehmen.

In welcher Richtung liegt nun die Länge des Gebäudes? Darauf lassen sich folgende Antworten geben:

1. Von Ost nach West. Dann liegt das Hintergebäude unmittelbar an der Westseite der Gisra und unmittelbar an der Rückseite des Tempels. Seine Vorderwand stößt mit der Hinterwand des Tempels zusammen und bildet an derselben den fünf Ellen breiten מְקוֹם הַמֻּנָּח V. 11, mit dem sie gleiche Höhe hat; seine westliche Hinterwand dagegen bildet dann ein Stück der Ringmauer des ganzen Heiligtums, die hier, um das Maß des Gebäudes von 100 Ellen nicht zu überschreiten, statt sonst sechs Ellen nur fünf Ellen breit sein dürfte. Die Höhe der Ringmauer zu sechs Ellen wäre bedeutend geringer als die Höhe der Vordermauer, welche man (s. zu 40, 6) = $4^3/_5 + 6 = 10^3/_5$ Ellen annehmen müßte, jedoch wäre das nur die Höhe des Stückes, welches unmittelbar an den Tempel stößt, während rechts und links davon eine Verringerung um $4^3/_5$ Elle angenommen werden könnte, so daß vom Innern des בנין aus es 6 Ellen, von der Gisra aus $1^2/_5$ Ellen wären. Bei einer Breite von achtzig Ellen (von Nord nach Süd) wäre der so gelegene בנין an jeder Seite um zehn Ellen schmäler, als die Gisra. Diese je zehn Ellen

---

auf das Femininsuffix hier. Aber V. 12 steht אָרְכּוֹ Masculinum; und das Fem. hier erklärt sich leichter als Unregelmäßigkeit, als das Masc. dort.

könnten durch zwei, unter מִפֹּה וּמִפֹּה אַתִּיקֵיהָ zu verstehende Seitengänge oder Anbaue ausgefüllt worden sein.

2. Von Nord nach Süd.

A) Das Gebäude liegt mit der Vordermauer so, wie unter 1. Nach Westen zu ist es einschließlich seiner Mauern achtzig Ellen breit. Somit fehlen noch zwanzig Ellen an hundert. Von diesen kommen sechs auf die Ringmauer des ganzen Heiligtums; vierzehn Ellen bleiben zwischen dieser und der Westwand des בנין frei; auf ihnen stand vielleicht ein Thorgebäude geringerer Art (vgl. 1 Chron. 26, 16). Die אַתִּיקִים bleiben hierbei schwer zu erklären; mögen die beiden Seitenwände als Außenwände, oder mag etwas anderes gemeint sein, jedenfalls soll damit angedeutet werden, daß man nicht an ein Maß im lichten, sondern an ein Maß im ganzen zu denken habe.

B) Auch an der Rückseite des Tempels nimmt der erhöhte Umgang V. 11 fünf Ellen Raum ein, wozu noch zwanzig Ellen Freigebliebenes kommen. Dann steht die Hinterwand des Gebäudes in gleicher Flucht mit der Ringmauer, wie unter 1. Aber da das Gebäude siebzig Ellen im lichten breit ist, hätten wir von Ost nach West statt 100 Ellen vielmehr 105 Ellen, also fünf zu viel (nämlich 5 Ellen Umgang, 20 Ellen freien Raum, 2×5 Ellen Mauer, 70 Ellen Breite im lichten). Um die überflüssigen fünf Ellen wegzubringen, nimmt Böttcher an, daß die Vordermauer mit dem מקום המנח an der Rückseite des Tempels identisch gewesen sei und von da aus sich auch die beiden Seitenmauern nach hinten zu erstreckt haben, daß aber von der Vordermauer westlich noch jene zwanzig Ellen freier Raum (41, 10) gewesen seien und dann erst der eigentliche בנין mit einer hölzernen Vorderwand begonnen habe. Mit anderen Worten: in das Mauerquadrat von hundert Ellen, neunzig Ellen im lichten, ist der בנין so hineingebaut gewesen, daß er die westlichen fünfundsiebzig Ellen desselben ausgefüllt hat (mit hölzernen לשכות und Hofräume). Anders und besser Smend (s. schon oben): „Die übrigen fünf Ellen sind nur so wegzubringen, daß der Abhang der Schiedstätte [הגזרה], den man [bei der Ostfronte des בנין] ohne Zweifel annehmen muß, die (östliche) Hinterwand des Hintergebäudes bildete."

Keil (vgl. Kliefoth), welcher das Gebäude, wie unter 1, der Länge nach von Ost nach West gerichtet sein läßt, nimmt doch zwischen seiner Fronte und dem Tempel fünfundzwanzig (resp. zwanzig) Ellen Zwischenraum an. Aber dann müßte die Halle des Tempels im inneren Vorhofsquadrat gestanden haben, was ganz unwahrscheinlich ist (s. zu 40, 47), und für den Tempel wären auch ohne Halle nicht nur die bloß vorhandenen fünfundsiebzig Ellen, sondern bei richtiger Rechnung dreiundachtzig Ellen erforderlich. Keil würde, da er nur eine dünne Bretterwand zwischen Heiligem und Allerheiligstem annimmt, nur einundachtzig brauchen, muß aber selbst zugestehen, daß er die sechs Ellen Vorderwand des Heiligen nirgends unterbringen kann. Und wo hat man ein Recht dazu, bei dem klaren Wortlaut von 41, 13 a unter הבית den Tempel mit Ausschluß der Vorhalle und mit Einschluß des freien Raumes dahinter zu verstehen? Auch V. 14, recht verstanden, gestattet das nicht. הבית ist der ganze Tempel, aber der Tempel allein.

Smends Auffassung hat viel für sich. Sie läßt dem סביב סביב V. 10 sein volles Recht widerfahren, und auch die Art, wie die überflüssigen fünf Ellen weggebracht werden, ist annehmbar, da der בנין mit dem äußeren Vorhof in gleichem Niveau lag. Aber ich glaube, sie stimmt nicht zur richtigen Erklärung der גזרה, die auf das Quadrat l m n o zu beschränken ist; sie läßt ferner dem סביב סביב V. 12 nicht volles Recht widerfahren, und endlich, daß die Westwand des Hintergebäudes an Stelle der äußeren Ringmauer gestanden habe, und diese hier um eine Elle weniger breit gewesen sei, als sonst, ist nur eine Hypothese, vom Propheten durch nichts angedeutet, bloß aufgestellt, um den erforderlichen Raum zu gewinnen. Letzteres trifft auch die Ansicht unter 1, und deshalb entscheide ich mich für die unter 2 A. Sie ist bereits von Thenius (Das vorexilische Jerusalem und sein Tempel, S. 39) aufgestellt worden. Die hundert Ellen Länge wären danach von Nord nach Süd, die neunzig Ellen Breite des Gebäudes von Ost nach West vom Tempel an zu messen. Daß die letzten hundert Ellen (von den fünfhundert des ganzen Heiligtums 42, 16 ff.) im Westen nicht besonders gemessen werden, stört nicht. In V. 13 b kann

ich, wie schon gezeigt, dies Maß nicht finden. Das סביב סביב V. 10 auf die beiden Seiten des Tempels zu beschränken, hat man wegen des dabeistehenden לשכות ein Recht. Und daß der בנין unmittelbar an die Hinterwand des Tempels grenzte, ist kein Fehler, da er ja nur bis an diese heranreichte und viel tiefer als der Tempel lag.

Nach dem überlieferten Texte setzt Ezechiels Begleiter auch in V. 15b die Messung noch fort. Er betritt den Tempel und dann die Hallen des Vorhofes; es kann sich nicht um die bereits gegebenen Maße, sondern höchstens um die vorher nicht berücksichtigten der V. 16a genannten סִפִּים, חַלּוֹנִים und אַתִּיקִים handeln. Von diesen Gegenständen oder auch nur von den letztgenannten אתיקים wird gesagt, sie seien סָבִיב לִשְׁלָשְׁתָּם gewesen, d. h. um die drei ringsum (vgl. 46, 23). Nun sind zwar V. 15 drei Räume genannt: 1) das Gebäude, 2) der innere Tempel, 3) die Hallen des Vorhofes. Aber es geht nicht an, das erste mit den beiden letzten zusammenzufassen. Denn beim ersten kommt es auf die äußere Länge an, welche bestimmt zu hundert Ellen angegeben wird; bei den beiden letzten handelt es sich um die inneren Teile. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß die erste Hälfte des 15. Verses den Abschluß der V. 13 begonnenen Messung bildet, und daß mit V. 15b etwas Neues beginnt, und zwar Angaben über den inneren Schmuck des Tempels. Die Hallen des Vorhofes, unter denen man nur die Hallen der Vorhofsthore (der äußern, oder der innern, oder aller?) verstehen könnte, fügen sich nicht gut in den Zusammenhang. Deshalb liegt es nahe, hier nach LXX zu ändern, und da es sich um drei Räume handelt, darf man nach dem *καὶ αἱ γωνίαι* (mißverständlich für פְּנִימִי) derselben, wohl lesen 'והפ, also: וְהַהֵיכָל (= das Heilige), וְהַפְּנִימִי (= das Allerheiligste) וְאֻלַמּוֹ הַחִיצוֹן (= seine äußere, im Gegensatz zum Allerheiligsten vom היכל aus nach außen gelegene Vorhalle). היכל ist auch sonst technischer Ausdruck für das Heilige (vgl. V. 1. 4. 20. 23 u. s. w.), und das Allerheiligste heißt zwar V. 21. 23 הַקֹּדֶשׁ, jedoch V. 17 הַבַּיִת הַפְּנִימִי (vgl. 1 Kön. 6, 27; 7, 50). Grammatisch sind diese Worte absolut vorausgestellt und werden durch לִשְׁלָשְׁתָּם wieder aufgenommen; הַסִּפִּים u. s. w. ist Subjekt, in שְׂחִיף עֵץ finden

wir das Prädikat; נֶגֶד הַסַּף aber kann sich nur auf die letztgenannten אתיקים beziehen, zu denen allein darum auch לִשְׁלָשְׁתָּם gehört. Die אתיקים können nicht die drei Stockwerke des Anbaus sein [1]), sondern müssen im Tempel gesucht werden; die Bedeutung Wände (s. o.) wäre hier passend. ·שְׂחִיף (richtiger mit שׁ) ist ἅπ. λεγ. und wird mit חָשַׂף, entblößen,. abschälen kombiniert = dünn gehobeltes Brett, also שְׂחִיף עֵץ Holztäfelung, vgl. 1 Kön. 6, 15. Das נגד הסף aber dürfte darauf deuten, daß die Wände nur am unteren (resp. auch am oberen) Rande getäfelt waren. Beim salomonischen Tempel waren sie vollständig mit Holz verkleidet und sogar mit Gold überzogen; Ezechiels Tempel aber ist viel einfacher gehalten.

Auch in V. 17 ist Luthers Übersetzung stehen geblieben, da sich etwas Sicheres dafür nicht bieten ließ. Das עַד vor הַחַלּוֹנוֹת läßt in הָאָרֶץ einen terminus a quo erwarten. Vielleicht ist zu lesen (vgl. LXX) וְהָאָרֶץ וּמֵהָאָרֶץ und der Fußboden und vom Fußboden (so Smend), oder man hat mit Ew. und Böttcher הארץ im Sinne von מהארץ zu fassen, indem die Präposition wegblieb, weil das folgende עַד genügend andeutete, daß vorher von einem Ausgangspunkt die Rede sei (vgl. 40, 15). Man übersetze: [Und der Fußboden] und vom Fußboden bis an die Fenster (die Fenster aber waren bedeckt) bis über die Thür hin (עַל־מֵעַל, vielleicht עַד־מֵעַל; vgl. zu 40, 15) und bis in das innere Haus (das Allerheiligste) und nach außen (in der Vorhalle) und an allen Wänden ringsum im Inneren und im Äußeren waren מִדּוֹת. Es ist klar, daß der Prophet im Heiligen steht; was er uns aber über alle die überschauten Räume sagen will, verbirgt sich in dem rätselhaften מִדּוֹת. Es ist sonst Plural von מִדָּה Maß; aber daß vom Fußboden bis an die Fenster u. s. w. Maße waren, ist eine so selbstverständliche und so wenig zum Vorhergehenden und Folgenden passende Bemerkung, daß diese Bedeutung abzulehnen ist. Auch wird sonst der Plural מִדּוֹת in der hier vorausgesetzten Weise nicht gebraucht. Außerdem kommt מִדּוֹת noch Ps. 133, 2

---

[1]) Doch blieb Luthers Übersetzung am besten stehen, da der masorethische Text V. 15 nicht geändert werden durfte.

als Plural von סַר vor, welches nach Richt. 5, 10 Decken, Teppiche erklärt werden kann, während es sonst Kleid bedeutet. An Decken als Wandverkleidung zu denken, hat nichts wider sich. Die Cherubim V. 18ff. werden schwerlich an der bloßen Steinwand gewesen sein. Entweder ist diese ganz mit Holz getäfelt gewesen, oder wenn die Täfelung, wie es nach נֶגֶר הַסַּף V. 16 scheint, nur am Rande der Wände angebracht war, so muß an eine andere Verkleidung derselben gedacht werden. Die Teppiche würden auch an die Stiftshütte erinnern. Allerdings hätte ein anderes Wort, wie יְרִיעוֹת, näher gelegen. Von Konjekturen sei nur die Böttchersche מִקְלָעוֹת, Schnitzwerk, erwähnt, vgl. dazu LXX *γεγλυμμένα* (was jedoch ebenso gut dem וְעָשׂוּי V. 18 entsprechen kann) und 1 Kön. 6, 18. 29. 32.

10. Die weitere Ausstattung des Tempels (42, 18—26).

18 Und am ganzen Hause herum waren Cherubim, und
19 Palmlaubwerk zwischen die Cherubim gemacht. Und ein
jeder Cherub hatte zwei Angesichter, auf einer Seite
wie ein Menschenkopf, auf der andern Seite wie ein Lö-
20 wenkopf. Vom Boden an bis hinauf über die Thür waren
die Cherubim und die Palmen geschnitzt, desgleichen an der
21 Wand des Tempels. Und die Thürpfosten im Tempel
waren viereckig, und war alles artig in einander gefügt.
22 Und der hölzerne Altar war drei Ellen hoch, und zwo
Ellen lang und breit, und seine Ecken und alle seine Seiten
waren hölzern. Und er sprach zu mir: Das ist der Tisch,
der vor dem HErrn stehen soll.
23 Und die Thür, beide am Tempel und am Allerheiligsten,
24 Hatte zween Thürflügel, und ein jeder derselben hatte
25 zwei Blätter, die man auf- und zuthat. Und waren auch
Cherubim und Palmlaubwerk daran, wie an den Wänden.
Und ein hölzerner Aufgang war außen vor
26 der Halle. Und waren enge Fenster und viel Palmlaubwerk herum an der Halle und an den Wänden.

Zuerst die Wandverzierungen, welche im allgemeinen denen des salomonischen Tempels entsprechen, 1 Kön. 6, 29, und vom Fußboden bis über die Thür, d. h. bis an die Decke hinaufreichen. In den Schlußworten des 21. Verses wird das הֵיכָל durch puncta extraordinaria als verdächtig bezeichnet, so daß וְקִיר zum Folgenden zu ziehen ist; aber der damit gewonnene Gedanke: und die Wand des Tempels viereckige Pfosten, oder: und an der Wand des Tempels waren viereckige Pfosten (מְזוּזֹת) läßt, wenn von den viereckigen Thürpfosten die Rede sein soll, gerade die Hauptsache פֶּתַח vermissen. Letzteres hineinzukorrigieren, muß man doch Bedenken tragen. Die ähnliche Stelle 1 Kön. 6, 31 giebt auch keine Auskunft an die Hand, man müßte denn lesen לְקִיר הַהֵיכָל und das zum Vorhergehenden ziehen (vgl. לְקִירוֹת V. 25) und im nächsten Verse statt ההיכל lesen הָאַיִל. Aber auch diese Vermutung ist zu unsicher und leidet an derselben Schwierigkeit, daß von Pfosten die Rede ist, aber nicht von der Thür, an welcher sie sich befinden. Wir werden uns bescheiden müssen, daß der Sinn nicht mehr zu ermitteln ist. Leichter würde die Stelle sein, wenn sie unmittelbar mit V. 23 zusammenhinge; nun aber tritt die Beschreibung des Altars dazwischen.

Zu dieser scheinen bereits die Schlußworte des 21. Verses zu gehören, während sie nach dem masorethischen Text noch mit dem Vorhergehenden zu verbinden sind. In letzterem Fall wären sie zu übersetzen: und die Vorderseite des Allerheiligsten hatte, oder: an der Vorderseite des Allerheiligsten war das Aussehen wie das Aussehen, d. h. wie das bekannte oder eben beschriebene Aussehen. Aber diese Erklärung ist sprachlich nicht zu rechtfertigen. Zieht man sie zum Folgenden (LXX), so muß der Artikel vor הַמַּרְאֶה gestrichen und weiter כְּמַרְאֶה gelesen werden; der Artikel vor מִזְבֵּחַ V. 22 läßt sich halten unter der Voraussetzung, daß Ezechiel an den bestimmten Altar des Heiligen, der sich bereits im salomonischen Tempel befand, gedacht habe. Nur war dieser mit Gold überzogen (מִזְבַּח הַזָּהָב), und der unsrige steht, als lediglich aus Holz, ohne Goldüberzug, bestehend, dazu im Gegensatz. Darum wird nichts übrig bleiben, als auch den Artikel vor מִזְבֵּחַ zu streichen. Gewagt bleibt diese doppelte Streichung, so lange man nicht zu

erklären vermag, wie der Artikel beidemal in den Text gekommen ist. Im übrigen ist zu sagen, daß das doppelte מַרְאֶה befremdet, daß aber nicht minder ein neuer Anfang, wie הַמִּזְבֵּחַ עֵץ, auffällig ist. Nur in der Einleitung des Gesichtes kündigt Ezechiel die Beschreibung als Wiedergabe einer Vision an; in der Beschreibung selbst erinnert er sonst daran nicht. Aber auch nie tritt ein Gegenstand so unvermittelt auf, wie das bei dem hölzernen Altar der Fall wäre, wenn die Beschreibung desselben erst mit dem 22. Vers begänne [1]).

Der Altar hat, wie auch der Brandopferaltar (43, 13ff.) größere Dimensionen, als der in der Stiftshütte, entsprechend den doppelt so großen Dimensionen des Tempels. Er ist drei Ellen hoch und zwei Ellen lang; die vermißte Angabe der Breite geben LXX auf ebenfalls zwei Ellen an. Als einzelne Teile an ihm werden genannt: 1) מִקְצֹעוֹת, Eckstücken, entsprechend den Hörnern des Altars, die hier so bezeichnet werden, weil sie als nach oben fortgesetzte und nach innen abgeschrägte Ecken erscheinen. 2) אֹרֶן, denn man lese mit LXX אַרְנוֹ statt des hier kontextwidrigen אָרְכּוֹ; es ist das Fußgestell, LXX ἡ βάσις αὐτοῦ, vgl. Ex. 26, 19ff. 3) קִירוֹת, die Wände. In der Beschreibung Ex. 30, 1ff. wird ein Fußgestell des Altars nicht erwähnt, dagegen der גַּג, d. h. die obere Platte. Die beiden letzten Stücke werden als hölzern bezeichnet; auf die Ecken ist עֵץ nicht ohne weiteres zu beziehen, doch können dieselben trotzdem auch von Holz gewesen sein. Diesen Altar nennt der Engel den Tisch, der vor Jahve steht, eine ganz unverfängliche Benennung, aus der man nicht schließen darf, Ezechiel habe den Schaubrottisch im Sinne, den er nur wie einen Altar darstelle [2]). Auch Ez. 44, 16 heißt der Altar Tisch; und wenn

---

1) Wo es sich um eine einzelne Gestalt handelt, schreibt Ezechiel entweder דמות oder מראה mit דמות verbunden; מראה allein nur von Farben und Lichterscheinungen vgl. 1, 16. 26—28; 10, 1. 9. So scheint es, wenn כראה hier sich auf den Altar bezieht, auf das Holz anzukommen, vgl. 40, 5 מַרְאֵהוּ כְּמַרְאֵה נְחֹשֶׁת. Doch vgl. als Ausnahme 42, 11.

2) Er soll überhaupt von einem Räucheraltar nichts gewußt haben, weil ein solcher nie existiert habe (Wellhausen, Jahrb. f. d. Theol. 1877, S. 31. S. dagegen Delitzsch, Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft 1880, S. 113ff.

es dort scheinen kann, als müßte im Gegensatz zum vorhergehenden Verse von dem die Rede sein, was die Priester im Tempel thun, so ist doch daran zu erinnern, daß מקדש bei Ezechiel stets das ganze Heiligtum bezeichnet und deshalb sehr wohl auch der Brandopferaltar als Tisch des Herrn bezeichnet sein kann. Wir hätten dann in שֻׁלְחָן eine allgemeine Altarbezeichnung, vgl. Mal. 1, 7. 12, auch Ez. 23, 41. Ezechiel kennt im Heiligen des Tempels der Zukunft eben nur den Altar; weshalb es in demselben keinen Tisch und Leuchter mehr geben wird, spricht er nicht aus. Sein Gotteshaus ist in jeder Weise einfacher, als das alte. Ob und wie das Allerheiligste ausgestattet war, erfahren wir nicht.

Zur Beschreibung der Thüren vgl. man 1 Kön. 6, 33 ff. Sowohl die Thüren des Allerheiligsten, wie die des Heiligen bestehen aus je zwei Flügeln mit je zwei drehbaren Thürblättern. Es fällt auf, daß V. 25 nur von den Thüren des Heiligen die Rede ist [1]); sollte V. 23 וְלַקֹּדֶשׁ, welches auch in LXX Vat. erst hineinkorrigiert ist (s. Nestle) unecht sein? Die Darstellung des 23. Verses ist sehr summarisch, man sollte eine Wiederholung des שְׁתַּיִם erwarten. Wäre וְלַקֹּדֶשׁ unecht, so schritte die Beschreibung von V. 20 am Ende sehr gut fort. Dort wäre vielleicht von der Wand des Heiligen nach dem Allerheiligsten zu die Rede, dann folgt weiter nach vorn der Räucheraltar, nun die Thüren des Heiligen, und zuletzt V. 25 b treten wir in die Halle hinaus.

Der עָב עֵץ außen vor der Halle ist in der revidierten Übersetzung durch hölzernen Aufgang wiedergegeben worden. Es ist ebenso bereits 1 Kön. 7, 6 übersetzt worden, wo der עָב auch wie hier sich vor einem אולם befindet. Die Punktation scheint das Wort mit Qamez chatuf zu sprechen (vgl. Ew. 29 d unter 2, und im folgenden Vers הָעֻבִּים; anders Olshausen, S. 266. 267). Die Bedeutung ist unklar; schon die Versionen scheinen nur geraten zu haben (vgl. Smend z. d. St.). Mag die Bedeutung Aufgang 1 Kön. a. a. O. passen und dort ein Auftritt, ein mit Stufen versehener Perron angemessen sein, so doch hier kaum. Wir haben bereits

---

1) Daß היכל hier vom Heiligen und Allerheiligsten zu verstehen sei, läßt sich aus V. 21 nicht begründen.

eine Treppe und einen erhöhten Gang ums Gebäude herum. Vielleicht darf man an ein hölzernes Geländer oder mit Smend an ein Schirmdach denken, keinesfalls an Riegel, wie Luther.

Auch der Schluß des 26. Verses ist unverständlich. Wohl darf man צְלָעוֹת mit כְּתֵפוֹת verbinden, wenn auch das Fehlen der Präposition der Regel nicht entspricht. Aber וְהֶעָבִים widerstrebt der Auslegung. Außer den bereits genannten Räumen giebt es keinen, welcher noch Fenster hatte. Vielleicht ist das Wort aus einem Particip verdorben, welches Prädikat zu צלעות war.

10. Die Kammern zwischen dem Tempelplatz und dem äußern Vorhof (42, 1—12).

1 Und er führete mich hinaus zum äußern Vorhof gegen
Mitternacht und brachte mich zu den Kammern, so gegen-
über dem Hofraum und gegenüber dem Gebäude
2 nach Mitternacht zu lagen, Entlang den hundert
Ellen an der Thür gegen Mitternacht; und ihre Breite
3 war fünfzig Ellen. Gegen den zwanzig Ellen des in-
nern Vorhofs und gegen dem Pflaster im äußern Vor-
4 hof war Umgang an Umgang dreifach. Und inwen-
dig vor den Kammern war ein Weg, zehn Ellen breit,
vor den Thüren der Kammern; die lagen alle gegen
5 Mitternacht. Und die obern Kammern waren enger,
als die untern und mittlern Kammern; denn die
6 Umgänge nahmen Raum von ihnen weg. Denn
es war drei Gemächer hoch, und hatten keine Säulen,
wie die Vorhöfe Säulen hatten. Darum war von
den untern und mittlern Kammern Raum weg-
7 genommen von unten an. Und die Mauer außen
vor den Kammern nach dem äußern Vorhof war
8 fünfzig Ellen lang. Denn die Länge der Kam-
mern nach dem äußern Vorhof zu war fünfzig
Ellen, aber gegen dem Tempel waren es hundert
9 Ellen. Und unten an diesen Kammern war ein Ein-

gang gegen Morgen, da man aus dem äußern Vorhof zu
ihnen hineinging.

Und an der Mauer gegen Mittag waren auch Kam- 10
mern gegen dem Hofraum und gegen dem Gebäude
über. Und war auch ein Weg davor, wie vor jenen 11
Kammern, so gegen Mitternacht lagen, und war alles
gleich mit der Länge und Breite, und allem, was daran war,
wie droben an jenen. Und wie die Thüren jener, also 12
waren auch die Thüren der Kammern gegen Mittag;
und am Anfang des Weges war eine Thür, dazu
man kommt von der Mauer, die gegen Morgen liegt.

Aus dem innern Vorhof wird der Prophet des Weges gegen Mitternacht, d. h. durch das innere Nordthor in den äußern gebracht zu einer לִשְׁכָּה, d. h. zu einem großen Kammerbau. Die Lage dieses Baues (mogh) wird näher bestimmt durch נֶגֶד הַגִּזְרָה, womit V. 13, vgl. V. 10, אֶל־פְּנֵי הַגִּזְרָה wechselt; er liegt gegenüber, angesichts der Gisra, nach Norden zu, d. h. an ihrer Nordseite; es sind dieselben Kammern, die nach 40, 10 zwanzig Ellen seitwärts vom Tempel liegen. Da sie nach V. 2 hundert Ellen lang sind, ihre Länge also der der Gisra (41, 13) genau entspricht, so wird auch ihr Ost- und Westende mit dem Ost- und Westpunkt derselben zusammengetroffen sein (s. nachher zu V. 2).

Neben der Bestimmung נגד הגזרה steht als zweite נֶגֶד הַבִּנְיָן. Zunächst wird man dabei an das nach 41, 12 westlich von der Gisra liegende Hintergebäude denken; und deshalb rücken einige Ausleger die Kammern weiter nach Westen, so daß sie zum Teil der Gisra, zum größten Teil aber dem Hintergebäude gegenüber lagen [1]). Aber dieselben Ausleger, welche hier das doppelte נגד

[1]) z. B. Keil, nach welchem die Ostwand der Kammern in der Fluchtlinie der Rückwand des Tempels lag, weil dieser nach S. 408 40 Ellen von der Fronte der Gisra entfernt gewesen sei. [Die Westwand der Kammern beginnt nach Keil 40 Ellen von der äußern Mauer.] Aber damit stimmt weder Keils Berechnung S. 408, wo an Stelle der 40 Ellen nur 25 stehen, noch seine Zeichnung.

auf ein und derselben Seite suchen, nehmen für das doppelte נֶגֶד V. 3 das Gegenteil an, indem sie dort unter הָעֶשְׂרִים אֲשֶׁר לֶחָצֵר הַפְּנִימִי die 41, 10 genannten zwanzig Ellen, unter רִצְפָּה אֲשֶׁר לֶחָצֵר הַחִיצוֹנָה das 40, 17f. beschriebene, unmittelbar an der äußern Ringmauer gelegene Steingetäfel verstehen. Nimmt man, wie fast übereinstimmend geschieht, dies für V. 3 an, so muß man konsequent auch die beiden נגד dieses Verses als einander entgegengesetzt fassen. Dann ist בנין im äußern Vorhof, nördlich von den Kammern zu suchen und kann nur die 40, 5 genannte äußere Ringmauer sein. Jedoch wird man am besten die Mauer mit den unmittelbar daran gebauten Kammern verstehen, wodurch das Auffallende, daß nur die Außenmauer als Gegenüber bezeichnet wird, sich mindert. Man beachte auch, daß Ezechiel im äußern Vorhof zwischen Kammern und äußerer Mauer stand. Ebenso gut wie er das Pflaster an der Mauer als gegenüber bezeichnen konnte, durfte er auch die Mauer selbst mit den Kammern so nennen [1]). Das אֶל־הַצָּפוֹן hindert an dieser Beziehung des נגד nicht; es sagt weder, daß die Kammern nördlich von der Gisra, noch daß sie nördlich von der Mauer liegen, sondern nur, daß sie diesen beiden gegenüber auf der Nordseite sich befinden (vgl. 40, 19).

Das אֶל־פְּנֵי des zweiten Verses könnte noch von וַיְבִיאֵנִי V. 1 abhängen; doch ist der an לִשְׁכָּה angefügte Relativsatz dem nicht günstig, so daß man es besser als neue, zu den beiden נגד frei hinzutretende Bestimmung zur Lage der Kammern faßt, die zur Lage das Maß nachbringt. Es sind die bereits zu V. 1 bezeichneten hundert Ellen Länge der Gisra, und der Artikel von הַמֵּאָה wird auf 41, 13 zurückweisen und der dort gegebenen Auslegung zur Bestätigung dienen. פֶּתַח הַצָּפוֹן kann nicht wohl gefaßt werden: mit der Thür nach Norden; es heißt besser: an der Thür nach

---

1) Noch einfacher ließe sich בנין erklären, wenn man annehmen dürfte, daß immer je fünf der 40, 17 genannten Kammern in einen Komplex zusammengebaut waren, so daß unserm am Tempel liegenden Kammernbau ein ebenso langer auf dem Getäfel des äußern Vorhofes gegenübergelegen hätte. Dieser hieße dann בנין. An der plötzlich auftretenden Bezeichnung wäre ebenso wenig Anstoß zu nehmen, wie an הגזרה 41, 12, הבניה 41, 13.

Norden, denn es wird eine nähere Bestimmung zu den hundert Ellen geben sollen. Das kann nur die 40, 11 erwähnte Thür an der Nordseite des Tempelbaus sein. An dieser Beziehung darf man sich genügen lassen, und hat nicht nötig, פֶּתַח (vgl. LXX) in דֶּרֶךְ zu ändern.

An die Länge schließt sich die Breite an; sie beträgt fünfzig Ellen, entsprechend der Länge der Thore des inneren Vorhofes und dem Umgebungsraum desselben. Womit aber sind die Worte וְהָרֹחַב וגו׳ zu verbinden? Es sind verschiedene Möglichkeiten gegeben: 1) והרחב gehört als Abschluß zum Vorigen; mit נגר V. 3 fängt ein neuer Satz an, der bis ans Ende des Verses reicht (so Böttcher und die revidierte Übersetzung). 2) Der neue Satz fängt mit והרחב an; die beiden נגר sind nähere Bestimmungen zur Breitenangabe, und אַתִּיק וגו׳ ist selbständig angefügt (so Hitzig, Kliefoth, Keil). 3) Der neue Satz fängt schon mit אֶל־פְּנֵי V. 2 an und setzt sich nach der Parenthese והרחב וגו׳ in V. 3 bis zum Schlusse fort (Smend). 4) Die einzelnen Sätze von V. 2 u. 3 sind einander koordiniert als weitere Ausführungen des ersten Verses. 5) Das נגר V. 3 gehört zu 2 b, das zweite zum Folgenden, vgl. Ewald.

Der Gegensatz von äußerem und innerem Vorhof bei den beiden נגר gestattet nicht, sie auseinanderzureißen; nur dann dürfte man die einzelnen Sätze selbständig einander koordinieren, wenn eine annehmbare Verbindung unter ihnen nicht herzustellen wäre. Dies gegen Nr. 4 und 5. Bei der Auffassung Nr. 3 stört zunächst die Parenthese; die Breite ist zu wichtig, als daß sie bloß parenthetisch eingeschaltet werden sollte; und da nach Smend der eigentliche Kern des Satzes ist: längs den hundert Ellen war אַתִּיק אֶל־פְּנֵי אַתִּיק, so stehen eigentlich auch die beiden נגר parenthetisch mitten inne. Mir will diese Konstruktion nicht einfach genug erscheinen. Einfacher sind die beiden ersten; und wenn gegen die erste geltend gemacht werden kann, daß mit נגר asyndetisch schwerlich ein neuer Satz beginne (was indes nicht unmöglich), so trifft das die zweite nicht. Ich möchte deshalb die zweite vorziehen. Es wird die Breite genauer bestimmt, zunächst genau von dem Punkte an, von welchem sie zu rechnen ist. הֶעָשְׂרִים, die 40, 10

genannten zwanzig Ellen [1]), sind auch ein Breitenmaß; wo dieses zu Ende ist, hebt das hier genannte an, die fünfzig Ellen sind die gerade Fortsetzung jener zwanzig; mit רצפה aber wird die Richtung bezeichnet, nach welcher die Breite sich erstreckt (s. schon oben). Ist הָרִצְפָה אֲשֶׁר לֶחָצֵר הַחִיצוֹנָה das Pflaster, welches dem äußeren Vorhof gehört (= des äußeren Vorhofes); so sind הָעֶשְׂרִים אֲשֶׁר לֶחָצֵר הַפְּנִימִי die zwanzig des inneren Vorhofes. Dieser Ausdruck fällt auf, da jene zwanzig Ellen im strengen Sinne nicht zum inneren Vorhof gehören (40, 47). Aber man darf wohl sagen, daß sie hier, wo es sich um einen Gegensatz zum äußeren Vorhofe handelt, der so am schärfsten hervortritt, so bezeichnet werden durften.

Höchstens kann man noch einwenden, daß die Wendung אשר לחצר וגו' hier in anderem Sinne steht, als V. 8, wo zu übersetzen ist: die nach dem äußeren Vorhof zu lagen. Hitzig weicht dem aus, indem er übersetzt: gegenüber den zwanzig, die nach dem inneren Vorhof zu waren, und gegenüber dem Getäfel, das nach dem äußeren Vorhof zu war. Er erklärt das zweite נגר von der Ostseite der fünfzig Ellen; da befand sich bis zu den Thoren hin ein Steingetäfel (das obere, auf welches הַתַּחְתּוֹנָה 40, 18 hindeutet), das, zwar zum inneren Vorhof gehörend, doch nach dem äußeren gerichtet war. So gäbe ganz sachgemäß das erste נגר den Anfangspunkt der Breite, das zweite ihre Richtungslinie an; und dann hätte man die beiden נגר in V. 1 ähnlich zu fassen; das zweite würde sich auf den בנין 41, 12 beziehen und gäbe den Punkt an, bis zu welchem sich die Längenausdehnung erstreckte. Doch bleibt es natürlicher, die beiden נגר von zwei einander gegenüberliegenden Seiten zu fassen, und jene Wendung אשר וגו' kann ohne Anstoß in doppeltem Sinn gebraucht werden; vgl. auch zu V. 7. 8.

Wegen אַתִּיק אֶל־פְּנֵי אַתִּיק wenden wir uns zunächst zu V. 5 und 6. Danach bestanden die Kammern aus drei Stockwerken:

[1]) Die Auslassung von אַמּוֹת erklärt sich aus dem zweimaligen Vorhergehen des Wortes; es ist daher unnötig, mit Böttcher ein (hier ungeeignetes) הָעֲשָׂרִים zu lesen.

untere, mittlere, obere, und in V. 5 u. 6 wird erklärt, in welcher Weise dieselben, oder wenigstens das oberste auf den beiden anderen, übereinandergesetzt waren. Nach V. 5 waren die oberen Kammern kürzer, als die mittleren und unteren; denn nach V. 6 hatte das Gebäude keine Säulen, welche eine vor den Kammern befindliche Galerie hätten tragen können; diese Galerie lag auf dem mittleren Stockwerk selbst auf und verkürzte dadurch die obersten Kammern.

Nun das Einzelne. Fraglich ist zunächst, wie die Begründung V. 5 zu verstehen ist. בנין, Bauwerk, ist Objekt zu יוּכְלוּ, wofür man nicht nötig hat wegen V. 6 יֻאצְלוּ zu lesen; es wird angemessen mit „Raum“ übersetzt. מֵהֵנָּה und מֵהַתַּחְתֹּנוֹת וּמֵהַתִּיכֹנוֹת sind entweder von einander verschieden = von ihnen (den obersten) im Vergleich zu den mittleren und unteren, oder sie bezeichnen dasselbe = von ihnen, nämlich von den mittleren und unteren (vgl. 40, 25). Der Sinn kommt beidemal auf eins heraus, der Unterschied betrifft nur die Weise der Vorstellung.

V. 6 wird man bei עַמּוּדֵי הַחֲצֵרוֹת an Säulengänge in den Vorhöfen, oder an Säulen an den Kammern der Vorhöfe zu denken haben, die dann auch mehrstöckig gewesen sind. Der Ausdruck ist mehrfach beanstandet worden; aber so auffallend er in seiner Kürze ist, so liegt doch kein bestimmter Grund zur Änderung und noch weniger eine feste Grundlage für eine solche vor. In der mit עַל־כֵּן eingeleiteten Folgerung wird מֵהַתַּחְתֹּנוֹת וּמֵהַתִּיכֹנוֹת allgemein als das, wovon weggenommen wurde, aufgefaßt, jedenfalls richtig. Darum dürfte aber auch im 5. Verse die Gleichsetzung von מֵהֵנָּה mit den betreffenden beiden Worten vorzuziehen sein. Das Subjekt zu נֶאֱצַל, das wohl nicht reflexiv (zog sich zurück, Böttcher), sondern passiv (ward weggenommen) gebraucht ist, ergänzt man am besten aus dem vorigen Vers (בנין). Man könnte es in מֵהָאָרֶץ finden, das dann partitiv zu verstehen wäre: etwas vom Boden. Aber מהארץ wird wohl weder in dieser Weise, noch auch als Permutativ zu מהתחת' וגו' zu nehmen sein. Als Boden kann es nicht den hölzernen Boden der Gemächer (קַרְקַע), sondern nur den Erdboden bezeichnen, auf dem sie stehen; und kaum dürfte so ein bestimmtes Bodenstück bezeichnet sein, von dem dann oben

in der Höhe etwas weggenommen wird. Deshalb greift man lieber zu der gesicherten Bedeutung vom Boden, d. h. von unten an (vgl. 41, 20). Dann aber heißt es, daß schon von der unteren Reihe der Kammern an eine solche Verkürzung stattfand, so daß nicht bloß um die obere, sondern auch um die mittlere Reihe der Gemächer eine Galerie ging und das ganze Gebäude in allen drei Stockwerken terrassenförmig aufgebaut war. Dies scheint nach dem 6. Verse die Meinung zu sein; daß der 5. Vers zunächst nur von den obersten Kammern redet, könnte in beabsichtigter Kürze seinen Grund haben, so daß man vielleicht schon dort in dem מהתחתנות ומהתיכונות die Andeutung finden darf, daß, was vom oberen Stockwerk gesagt ist, auch vom mittleren gilt. Allerdings redet der Prophet im 4. Verse, den wir bisher beiseite gelassen haben, von שְׁלִשִׁים, und die sprachlich gesicherte Bedeutung dieses Wortes weist auf die dritte = oberste Reihe der Kammern, Gen. 6, 16. 1 Kön. 6, 8. Aber das daneben stehende אתיק אל־פני־אתיק will sich zu nur einer Reihe der Kammern nicht schicken, denn es kann nicht heißen, daß attiq mit attiq im rechten Winkel zusammentraf, sondern nur, daß attiq vor attiq, eins dem anderen parallel war. Will man attiq mit Wand übersetzen, so hat man allerdings, auch wenn nur an das dritte Stockwerk gedacht ist, Wand vor Wand, die des mittleren vor der des zurückstehenden oberen. Aber angesichts des 5. Verses darf man nicht so übersetzen. Daß die Wände Raum wegnahmen, ist höchstens in dem Sinne richtig, daß durch ihr Zurücktreten Raum weggenommen wurde; sie selbst nehmen in der That keinen weg, sondern die Galerieen. Von diesen kann aber אֶל־פְּנֵי nur gebraucht sein, wenn sie sich nicht bloß am obersten, sondern auch am mittleren Stockwerk befanden. Deshalb hat schon Böttcher erklärt: in einem Bau mit den dritten, so daß sie auch dritte, d. h. dreifach übereinander Gemächer hatten. Ich lasse diese Erklärung dahingestellt und getraue mir nicht, die Frage endgültig zu entscheiden, sondern habe nur zeigen wollen, daß sich für die von der Revision gegebene Übersetzung nicht zu verachtende Gründe geltend machen lassen. Nach der in der revidierten Übersetzung gegebenen Verbindung des ganzen V. 3 zu einem Satz sind auf beiden Seiten der Kammern

Galerieen gewesen; nach der oben befolgten Konstruktion können sie auch nur auf einer Seite gewesen sein.

Möglicherweise aber will die betr. Bestimmung V. 3 nichts über die Bauweise, sondern nur über die Lage der Kammern etwas sagen. Dafür spricht, daß erst V. 5 u. 6 von der Bauweise handeln und אתיקים V. 5 artikellos steht. Dann ist auch V. 3 nicht mehr eine verwunderliche Unterbrechung. In diesem Falle setzte das אתיק אל־פני אתיק einander gegenüberliegende Gebäude mit gegenüberliegenden אתיקים voraus. Das könnten nicht die צלעות des Tempels und die Kammern des äußeren Vorhofes sein, die keine אתיקים hatten; das müßten verschiedene Kammergebäude sein, die auf dem V. 1—3 bezeichneten Platz beisammen standen, s. zu V. 7 u. 8.

In V. 4 ist nur Luthers „Platz" in „Weg" und „das lag alles" in „die lagen alle" geändert worden; im übrigen ließ man Luther stehen, da sein „inwendig" am Ende nichts Falsches sagt, und da die von ihm nicht übersetzten Worte verderbt sind, eine Textänderung aber nicht eingesetzt werden konnte. Auch Keil erkennt an, daß אַמָּה אֶחָת aus מֵאָה אַמָּה verschrieben ist; dann muß man aber auch אֹרֶךְ statt דֶּרֶךְ lesen (vgl. LXX). So erhält man einen Weg von zehn Ellen Breite und hundert Ellen Länge vor den Kammern; er entspricht der Länge derselben und befindet sich, wie der Zusatz über die Thüren erkennen läßt, auf der Nordseite. Wohin er führt, sagt אֶל־הַפְּנִימִית, welches nach 8, 3 = in den inneren Vorhof zu erklären ist. Jedenfalls liegt dieser Weg innerhalb der fünfzig Ellen Breite, V. 2; zum Nordthor des inneren Vorhofes kann er nicht führen, denn dann müßte er viel länger sein. Zum inneren Vorhof führt er aber auch, wenn er auf den westlich vom Nordthor gelegenen Teil des Umgebungsraumes des inneren Vorhofes ausmündet. Böttcher nimmt ihn in der Mitte der fünfzig Ellen an, so daß er den Raum für die Kammern in zwei Hälften teilt; wie er, urteilt auch Smend, nur in der Anordnung der Gebäude von Böttcher abweichend. Nach ihm enthielt der Platz zwei Gebäude (Plan: H und H 1), zu je zwanzig Ellen Breite, welche schon V. 1 durch das doppelte אֲשֶׁה unterschieden werden. Das nach Norden vom Weg ist wohl das

Hauptgebäude, von dem V. 3—6 allein die Rede zu sein scheint; es ist hundert Ellen lang. Das nach Süden vom Weg, nach dem äußeren Vorhof zu, ist wohl mehr Nebengebäude; seine Länge beträgt fünfzig Ellen.

Allerdings scheint das die richtige, wenn auch nicht durchaus zweifellose Erklärung dessen, was V. 7 u. 8 gesagt ist, zu sein. V. 7 ist von einer Mauer entlang den Kammern nach dem äußeren Vorhof zu die Rede (Plan zwischen h und w); das דֶּרֶךְ הֶחָצֵר הַחִיצֹנָה wird kaum besagen sollen, daß sie von Süden nach Norden auf den äußeren Vorhof zu ging [1]), sondern es heißt, daß sie die Kammern entlang nach dem äußeren Vorhof zu gelegen war, wie auch das אֶל־פְּנֵי הַלְּשָׁכוֹת andeutet. Hätte sie süd-nördliche Richtung, so könnte ihre Länge von fünfzig Ellen nicht auffallen und bedürfte keiner Motivierung. Daß dennoch eine solche Motivierung folgt, kommt daher, daß man nach der bisherigen Beschreibung von einer Mauer die Kammern entlang erwarten müßte, daß sie auch der Länge derselben von hundert Ellen entspreche. Nun aber belehrt uns V. 8, daß die Länge der Kammern, welche nach dem äußeren Vorhof lagen, fünfzig Ellen betragen habe, während es nach dem Tempel zu hundert Ellen waren. Durch den Zusatz אשר וגו' (vgl. 40, 34. 37) werden diese Kammern bestimmt von den vorher beschriebenen unterschieden, und, so nahe der Text (vgl. V. 8) die Annahme legt, daß die fünfzig Ellen Mauer vor diesen fünfzig Ellen langen Kammern gewesen seien, so muß doch von den hundert Ellen Länge der Nordseite nach dem äußeren Vorhof zu die eine Hälfte durch die fünfzig Ellen langen Kammern, die andere Hälfte durch die fünfzig Ellen lange Mauer eingenommen worden sein. Man beachte, daß die V. 8 genannten Kammern im Gegensatz zu denen V. 7 stehen, also wohl andere sind, als die, an welchen die Mauer entlang ging. Böttcher nimmt der Symmetrie wegen an, daß die fünfzig Ellen langen Kammern in zwei Hälften (östlich und westlich) zu je 25 Ellen geteilt waren, und daß die Mauer V. 7 sich zwischen denselben befand. Doch denken

---

[1]) So Ewald und Hitzig, welche an die Westseite, Kliefoth, Keil, welche an die Ostseite denken.

der Text von einer solchen Zweiteilung nichts an; ich folge daher lieber der Darstellung Smends, der nur ein nordwestlich gelegenes Gebäude (Plan H1) annimmt.

Auffallend bleibt es, daß V. 4 (resp. auch 5 u. 6) ganz allgemein von den Kammern redet, während man nach vorstehender Annahme das V. 4 Gesagte nur auf die eine Hälfte beziehen darf. Auffallend ist auch עַל־פְּנֵי הַהֵיכָל, von der Seite des Tempels gebraucht. In der ganzen Beschreibung bezeichnet היכל stets das Heilige im Tempel (41, 1. 4. 15. 21. 23. 25), der Tempel selbst heißt בית. Zwar braucht auch Ez. 8, 16 היכל für den ganzen Tempel; aber פני היכל kann genau genommen nur die Vorderseite desselben sein, nach welcher sich das innere Heiligtum öffnet, wie denn auch 8, 16 von solchem die Rede ist, was vor der Thür des Tempels sich begiebt [1]). Jedoch wäre das nicht bloß ein Gegengrund gegen die vorgetragene Erklärung, sondern auch gegen die anderen, welche die Mauer an der Ost- und Westseite annehmen; denn auch dann werden die fraglichen Worte in demselben Sinn genommen. Nur Ewald liest nach LXX וְהִנֵּה עַל־פְּנֵיהֶם הַכֹּל מֵאָה אַמָּה.

Im nächsten Vers ist augenscheinlich mit Qeri וּמִתַּחַת הַלְּשָׁכוֹת הָאֵלֶּה [2]) und mit Ketib הַמָּבוֹא zu lesen. Der hier genannte Eingang müßte nach מֵהַקָּדִים an der Ostseite zu suchen sein. Aber die nach dem äußeren Vorhof, d. h. nach Norden zu gelegenen Kammern lassen vielmehr einen an der Nordseite erwarten. Man dachte, daß er unterhalb der Kammern lag (Plan t). Wie der Umgebungsraum des inneren Vorhofes, so werden auch die Kammern höher, als der äußere Vorhof gelegen haben. Stieg man zu ihnen auf einer an der Nordseite befindlichen, aber östlich gerichteten Treppe empor, so kann der Eingang, unterhalb der Kammern, als ostwärts gelegen, oder besser, nach Osten gerichtet, bezeichnet sein, um so mehr, da man auch vom äußeren Nordthor aus ostwärts sich wenden mußte, um zu den Kammern zu gelangen. Auch

---

1) Vgl. 1 Kön. 6, 3. 2 Chron. 3, 17.

2) Keils Rechtfertigung des Ketib ist sprachlich unmöglich und legt dem מתחת eine Bedeutung bei, die es nicht hat.

ist מָבוֹא nicht ohne weiteres = פֶּתַח, sondern bezeichnet immer den Raum oder Weg, der zu etwas hin, in etwas hinein führt [1]).

V. 10—12 wird nun der den bisher beschriebenen gegenüberliegenden Hallen an der Südseite des Tempels kurz gedacht (Plan I, I1). Es ist unzweifelhaft V. 10 הַדָּרוֹם für בַּקָּדִים zu lesen, vgl. V. 12. 13. Weil der Textfehler angesichts des 13. Verses allzu sinnstörend ist, so hat man an dieser Stelle nicht umhin gekonnt, den richtigen Text (LXX) in die revidierte Übersetzung aufzunehmen.

Die V. 10 genannte Mauer (Plan zwischen g und v) muß der V. 7 entsprechen, in welcher nur eine vielleicht durch einen Teil der Kammern unterbrochene Fortsetzung der von den Thoren aus um den Umgebungsraum des inneren Vorhofes herumgehenden Mauer gedacht werden kann; und בְּרֹחַב wird nur so verstanden werden können, daß die Kammern in der Mauerflucht lagen. Eine sichere Erklärung ist das allerdings nicht, und vielleicht hat der Text ursprünglich anders gelautet.

Die Kammern werden im weiteren als den nördlichen ganz entsprechend geschildert. Man verbinde וְדֶרֶךְ לִפְנֵיהֶם V. 11 eng mit לְשָׁכוֹת V. 10 (Keil): Kammern mit einem Weg vor ihnen her. Im Folgenden könnte man übersetzen: und wie das Ansehen der Kammern, die gegen Mitternacht lagen, also (כְּ) war ihre Länge, also (כֵּן) ihre Breite und ihre Ausgänge, und also (כְּ) ihre Einrichtungen. Aber וּכְפִתְחֵיהֶן, welches mit V. 12 zu verbinden ist (nach dem Schema כְּ־וּכְ ut — ita, vgl. 1 Sam. 30, 24. Ez. 18, 4 al.) zeigt, daß die Suffixe sich nicht auf die südlichen, sondern auf die nördlichen Kammern beziehen; deshalb wird man wohl וכרחבן lesen müssen, da כְּ־כֵּן nicht heißen kann: sowohl deren Länge, als auch deren Breite. Den mit וּכְפִתְחֵיהֶן V. 12 beginnenden, bis הדרום reichenden Satz setzt dann פתח erklärend weiter fort, indem es besonders noch auf die Identität mit dem V. 9 genannten Eingang aufmerksam macht. Daß die Thür nach dem östlich vom äußeren Vorhof in die Kammern führenden Eingang gemeint ist, zeigt der Schluß des Verses. Wie aber das „am Anfang des

[1]) Delitzsch zu Spr. 8, 3.

Weges, des Weges angesichts oder an der Fronte der Mauer" zu deuten ist, ist dunkel. Sollte vielleicht von den Stufen des inneren Nord- und Südthores aus entlang der Mauer (כִּפְנֵי) außerhalb ein Weg in östlicher Richtung geführt haben, dem dann ein nördlich in der Mauer gelegenes Thor entsprochen hätte? Nur wäre damit das מִפֶּתַח des 9. Verses schwer zu vereinigen. הֲגִינָה läßt sich nicht erklären; die Versionen bieten jede etwas anderes, haben zum Teil auch anders gelesen. Talmudisch-targnmisch ist הָגוּן, מְהֻגָּן tüchtig, geziemend, würdig; danach hat man hier erklärt: die entsprechende = gleichlaufende Mauer. Aber diese Bedeutung läßt sich aus jenen nicht ableiten, und ה muß jedenfalls Artikel sein, so daß wir eine falsche Lesart haben werden. Ob etwa הַפּוֹנָה zu lesen ist, bezogen auf das vorausgehende דֶּרֶךְ? vgl. Böttcher, S. 275, Note q.

11. Die Bestimmung der Kammern (42, 13. 14).

Und er sprach zu mir: Die Kammern gegen Mitter- 13
nacht und die Kammern gegen Mittag gegen dem Hof-
raum über, das sind die heiligen Kammern, dar-
innen die Priester, welche dem HErrn nahen, die
allerheiligsten Opfer essen. Und sollen die aller-
heiligsten Opfer, nämlich Speisopfer, Sündopfer und Schuld-
opfer, daselbst hineinlegen; denn es ist eine heilige Stätte.
Und wenn die Priester hineingehen, sollen sie nicht wieder 14
aus dem Heiligtum gehen in den äußern Vorhof; sondern
sollen zuvor ihre Kleider, darinnen sie gedienet haben, in
denselbigen Kammern weglegen, denn sie sind heilig; und
sollen ihre andern Kleider anlegen, und alsdann heraus
unter das Volk gehen.

Die Bestimmung der Kammern ist eine doppelte: 1) sollen dort die allerheiligsten Opfer, welche den Priestern zukommen, von denselben am h. Orte gegessen werden; 2) sollen dort die Priester beim Ein- und Ausgang aus dem Tempel die Kleider wechseln. Wegen letzterer Bestimmung müssen die Kammern einen Eingang

vom äußeren Vorhof aus, und einen Zugang zum inneren gehabt haben, von welchen beiden auch oben die Rede war. Es fragt sich, welcher Unterschied zwischen den Kammern im Norden und im Süden stattgefunden habe. Wir erinnern uns, daß von den beiden 40, 44 ff. genannten Kammern des inneren Vorhofes die südliche den Priestern, welchen der Tempeldienst oblag, die nördliche denen, welchen der Altardienst oblag, gehörte. Vielleicht ist es bei diesen Kammern hier ebenso und liegt darin der Grund, daß 46, 19. 20 nur an den nördlichen Kammern einer priesterlichen Opferküche Erwähnung geschieht. Daß etwa die nördlichen Kammern zum Niederlegen und Essen der Opfer, die südlichen zum Ablegen der Kleider gedient haben, will sich mit dem Text nicht recht vereinigen lassen; vielmehr wird von den beiden Gebäuden, die jeder Komplex enthielt, das dem äußeren Vorhof zunächstliegende zum Wechseln der Kleider gedient haben. Möglich auch, daß die Kammern noch anderweit verwendet wurden und Ezechiel nur der beiden wichtigsten Bestimmungen gedenkt.

Die in V. 13 gegebene Änderung bedarf keiner besonderen Begründung.

12. Die Gesamtmaße des ganzen Heiligtums (42, 15—20).

15 Und da er das Haus inwendig gar gemessen hatte,
führete er mich heraus zum Thor gegen Morgen und maß
16 von demselbigen allenthalben herum. Gegen Morgen maß
er fünfhundert Ruten lang; Und gegen Mitternacht maß er
17 auch fünfhundert Ruten lang; Desgleichen gegen Mittag
18 auch fünfhundert Ruten. Und da er kam gegen Abend,
maß er auch fünfhundert Ruten lang. Also hatte die Mauer,
die er gemessen, ins Gevierte auf jeder Seite herum fünfhundert Ruten; damit das Heilige vom Unheiligen unterschieden wäre.

Das innere Haus, d. h. das ganze Heiligtum einschließlich seiner Vorhöfe ist im Innern gemessen. Der Prophet wird nun zum äußeren Ostthor hinausgeführt, und sein Begleiter mißt

ringsum. Der nächste Eindruck dieser Angabe ist, daß nun, nachdem alle inneren Maße erledigt sind, das äußere Gesamtmaß des h. Baues gegeben wird; das Suffix in מְדָדוֹ kann sich nur auf das aus dem Vorhergehenden zu entnehmende הַבַּיִת und nicht auf ein unbestimmtes Etwas beziehen. In V. 20 ist מדדו ebenso gemeint, und die Mauer, von der das Objekt der Messung umschlossen ist, ist dieselbe, wie 40, 5.

So kehrt der Ausgang der Beschreibung zum Anfang zurück, und das äußere Gesamtmaß bildet den richtigen Abschluß des Ganzen.

Indessen erhebt sich ein gewichtiger Zweifel gegen diese nächstliegende und für die Abrundung des Gesamtbildes geforderte Auffassung. Die an jeder Seite sich ergebenden fünfhundert werden im Text als קָנִים, Ruten, bezeichnet, während wir Ellen brauchen. Deshalb statuieren eine Anzahl Ausleger hier noch einen besonderen geheiligten Raum von dreitausend Ellen ins Gevierte, in welchem das Heiligtum in einsamer Herrlichkeit gethront habe [1]). Dieser werde hier gemessen, dieser sei auch mit einer Mauer umgeben gewesen. Allerdings hat das Heiligtum einen Vorraum; 45,2 heißt derselbe מגרש und hat nach allen Seiten hin 50 Ellen Breite, nicht 1250, wie der hier angenommene. Zwei solche Vorräume anzunehmen, hat aber keinen Sinn, ganz abgesehen davon, daß wir völlig aus dem Zahlensystem Ezechiels, das sich, abgesehen von kleineren Räumen, durchaus innerhalb 500, 1000, 1500, 2000, 5000 u. s. w. bewegt, herauskämen; denn der ganze Raum um das Heiligtum hätte schließlich 3000 Ellen ins Gevierte. Dazu kommt, daß man kein Recht hat, die 45, 1 ff. und 48, 8 ff. gegebenen Größen von Ruten zu verstehen; die Zahlen ohne Beisatz verstehen sich von selbst als Ellen. 45, 2 wird der Vorraum um das Heiligtum ausdrücklich nach dem Ellenmaß bezeichnet; sollten die dort, wie an unserer Stelle dem Heiligtum zugeteilten fünfhundert als Ruten zu verstehen sein, so müßte dies der Deutlichkeit halber dabeistehen; und nicht erst V. 2, sondern schon 45, 1.

1) Oder in einsamer Kleinheit; denn je größer der Umgebungsraum eines Gegenstandes, um so kleiner erscheint der Gegenstand selbst.

Will man dagegen aus unserer Stelle argumentieren und deshalb die Notwendigkeit der Rutenbezeichnung in Kap. 45 und 48 leugnen, weil sie von unserer Stelle aus sich von selbst verstehe, so ist die Umkehrung der Argumentation nicht minder statthaft. Und dies um so mehr, als ihr nicht bloß, wie schon gezeigt, der Wortlaut von 42, 15 vgl. 20, sowie das 45, 2 über den eigentlichen מגרש Gesagte, sondern auch die bei den Rutenmaßen sich ergebende ungeheuerliche Größe der Stadt und der weiteren 45, 1 ff. namhaft gemachten Teile zustatten kommt [1]).

LXX lassen קנים aus. Ob man ein Recht hat, es deshalb zu streichen, ist bei der Freiheit dieser Übersetzung sehr zweifelhaft; jedoch ist es möglich, daß es ein Glossator viermal eingesetzt hat. Smend erklärt: „Die Worte ‚Ruten an der Meßrute‘ sind frei angeschlossen, um auszudrücken, daß es genau so viel waren.“ Aber auch diese Erklärung befriedigt nicht. Man muß über den rätselhaften Ausdruck ein non liquet sprechen, wird aber trotzdem in Erwägung der geltend gemachten Gründe und besonders des V. 15 bei der vorgetragenen Ansicht stehen bleiben müssen.

Die fünfhundert Ellen für das Heiligtum ergeben sich folgendermaßen:

1) von Osten nach Westen: a) 50 E. Thor und Steingetäfel, b) 100 Ellen äußerer Vorhof, c) 50 Ellen inneres Thor und Umgebung des innern Vorhofs, d) 100 Ellen innerer Vorhof, e) 100 Ellen Tempelarea, f) 100 Ellen Hinterraum.

2) von Süden nach Norden: a) 50 Ellen äußeres Südthor, b) 100 Ellen Vorhofsbreite, c) 50 Ellen inneres Südthor, d) 100 Ellen innerer Vorhof, e) 50 Ellen inneres Nordthor, f) 100 Ellen äußerer Vorhof, g) 50 Ellen äußeres Nordthor.

13. Der Altar (43, 13—17).

13 Dies ist aber das Maß des Altars, nach der Elle,
welche eine Handbreit länger ist, denn die gemeine Elle:
Sein Fuß ist eine Elle hoch und eine Elle breit; und die

[1]) Vgl. Böttcher, Proben, S. 355, wo nur der hier in Frage kommende Raum, wenn man ihn nach Ruten berechnet, zu groß angegeben ist.

Leiste an seinem Rand ist eine Spanne breit umher.
Und das ist seine Höhe: Von dem Fuß auf der Erde bis 14
an den untern Absatz sind zwo Ellen hoch, und eine Elle
breit; aber von demselben kleinern Absatz bis an den grö=
ßern Absatz sind vier Ellen hoch, und eine Elle breit. Und 15
der Harel [der Gottesberg] vier Ellen hoch, und vom Ariel
[dem Gottesherd] überwärts vier Hörner. Der Ariel aber 16
war zwölf Ellen lang und zwölf Ellen breit ins Gevierte. 17
Und der oberste Absatz war vierzehn Ellen lang und vier=
zehn Ellen breit ins Gevierte; und eine Leiste ging allent=
halben umher, eine halbe Elle breit; und sein Fuß war
eine Elle hoch; und seine Stufen waren gegen Morgen.

Mit dem 18. Vers dieses Kapitels kommt der Prophet dazu, die Weihe des Altars und damit des ganzen Heiligtums auf Befehl Jahves zu verordnen. Bis dahin hat er die Beschreibung des Altars, der schon 40, 47 kurz erwähnt wurde, aufgespart. Damit man seine Größe richtig verstehe, wird nochmals an die allen Maßen des Heiligtums zugrunde liegende Elle erinnert (vgl. 40, 5).

Von unten fängt die Beschreibung an. Da ist der Altar von einer חֵיק umgeben, d. h. von einer Höhlung oder Rinne, die jedenfalls zur Aufnahme [des herabfließenden und] des an den Grund des Altars ausgegossenen Opferblutes bestimmt war. Sie ist eine Elle tief und eine Elle breit und hat am Rande eine Leiste, d. h. einen Sims von einer Spanne Höhe. Luther hat חֵיק durch Fuß übersetzt, und diese Übersetzung konnte zur Not passiren, besonders da einige Ausleger die חֵיק wirklich als Fuß des Altars ansehen. Sie stellen sich denselben so vor, daß er über dem Erdboden war; danach hatte der Altar eine Unterlage von einer Elle Höhe, die an den Seiten um je eine Elle ausladete; in dieser befand sich die חֵיק. Man begründet dieß durch die Schlußworte von V. 13: וְזֶה גַּב הַמִּזְבֵּחַ: das ist der Rücken = der Sockel des Altars. Aber, auch zugegeben, daß ein derartiger Fuß als Rücken hätte bezeichnet werden können (obwohl man bei einem

Altar dann viel eher an die Oberfläche denkt), so kann doch eine חֵיק nicht in einem Atem als גַּב bezeichnet werden. Das ist eine contradictio in adjecto, und das, wodurch man diese contradictio hinwegschafft, ist alles erst hinzugedacht. Man lese daher mit LXX (wie auch Luther) וְזֶה גֹּבַהּ מִזְבֵּחַ: und das ist die Höhe des Altars; was dann zu V. 14 gehört. So ist also die חֵיק für die Höhe gar nicht in Rechnung gezogen; für die Messung bleibt es gleichgültig, ob man sie sich vorstellt als in die Erde hineingelassen, oder als über der Erde befindlich und den V. 14 folgenden untersten Bestandteil der Altarhöhe eine Elle hoch und breit umgebend. Vielleicht dürfte die letztere Vorstellung die richtige sein (s. unten über das Maß der Breite des Altars). — Auffallend ist das ו vor חֵיק, ebenso wie V. 14 vor מֵחֵיק; auffallend auch die Zusammenstellung וְחֵיק הָאַמָּה, was kaum anders übersetzt werden kann, als: die bekannte Ellenvertiefung; auch זֶרֶת הָאֶחָד ist auffällig. Doch hindert das alles nicht am richtigen Verständnis.

Nun die Höhe des Altars. Erster Teil desselben sind die zwei Ellen מֵחֵיק הָאָרֶץ עַד־הָעֲזָרָה הַתַּחְתּוֹנָה, d. h. a) von der Vertiefung des Bodens, was nach Smend heißen soll: von der Vertiefung am Boden, während andere dafür lesen מֵהָאָרֶץ (Syn.). So viel ist klar, daß von der Vertiefung an gemessen wird, und zwar von da an, wo diese den Boden berührte, mag das nun an ihrem Unterteil oder an ihrem Rand geschehen sein, b) bis zur kleinen Umwandung (denn עֲזָרָה bedeutet Einfriedigung), aber nicht in dem Sinne, daß dort die kleine Umwandung nach oben zu begann, sondern daß sie dort aufhörte; mit den zwei Ellen war ihre Höhe erreicht. Diese kleine Umwandung (oder, wie Luther gut übersetzt: dieser untere Absatz) hat eine Elle Breite; die darauf stehende obere Umwandung tritt an allen Seiten gegen die untere um eine Elle zurück.

Nun folgt die große Umwandung mit vier Ellen Höhe (עַד־הָעֲזָרָה הַגְּדוֹלָה wieder, wie vorhin: bis ans Ende der großen Umwandung; Luther: bis an den oberen Absatz). Oben hat sie, wie die untere, ringsum eine Elle Breite, d. h. der sich auf ihr aufbauende dritte Teil der Altarhöhe tritt allseitig wieder um eine Elle zurück.

Der obere Teil, der eigentliche Kern des Altars, trägt, als der eigentliche Opferort den Namen הַרְאֵל, Gottesberg, wie die Übersetzung giebt, oder Gotteshöhe, wie man vielleicht schicklicher sagt. Er ist vier Ellen hoch, und seine Oberfläche heißt הָאֲרִאֵיל, der Gottesherd [1]). An ihm befanden sich die vier Hörner des Altars, nach LXX eine Elle hoch.

Die Höhe des Altars beträgt danach zehn Ellen, nämlich a) kleine Ummwandung 2 Ellen, b) große Ummwandung 4 Ellen, c) Gotteshöhe 4 Ellen. Dies stimmt genau mit der 2 Chron. 4, 1 angegebenen Höhe des Brandopferaltars im salomonischen Tempel.

Nun folgen die Breitenmaße. Der Gottesherd ist 12 Ellen lang und breit ins Gevierte. Die Ummwandung wird darauf zu 14 Ellen ins Gevierte angegeben.

Es fällt auf, daß vorher von zwei Ummwandungen, einer kleinen und einer großen, die Rede war, und nun nur von einer geredet wird. Welche ist gemeint? Die Antworten lauten verschieden und gehen alle drei Stockwerke des Altars durch:

1) die untere (Keil), denn die obere stufte sich gegen den Harel nicht ab, sondern hatte mit demselben gleichen Umfang. Aber Keil hat das Doppelte: eine Elle Breite V. 14 nicht beachtet; er verliert in seiner Auslegung kein Wort darüber. Und die חֵיק V. 17 kann nicht die V. 13 sein; sie ist eine neue, die sich wirklich an der עזרה selbst, d. h. oben an ihr, nicht bloß unten neben ihr befindet;

2) die mittlere (Thenius), denn es ist natürlich, daß deren Breite nach der des Harel zunächst gemessen wird; und, will man sagen, dies sei nach V. 14 unnötig, so ist zu erwidern, daß hier ein besonderes Interesse vorlag. Es befand sich an ihr eine Vertiefung ringsum und mit einem Sims von einer halben Elle. Das war oben noch nicht gesagt und hier nachzuholen. Da für Erwähnung der unteren Ummwandung ein derartiger Grund nicht

---

[1]) Allerdings könnte man auch vermuten, es sei dreimal dasselbe Wort gebraucht; nur einmal anders geschrieben; Ewald 163g und Olshausen § 220 = Feuerort, Herd, von ארה brennen. Doch wie hier, auch Delitzsch zu Jes. 29, 1.

vorlag, so konnte diese, deren Breite auch aus V. 14 erhellt, umgangen werden;

3) eine bisher noch ungenannte um den Harel, der dann auch die חֵיק V. 17 und deren גְּבוּל angehört (Kliefoth, Smend). Daß gerade an der Oberfläche des Altars sich eine ringsherumlaufende Vertiefung mit einem Sims befunden habe, ist an sich nicht unwahrscheinlich, und הָעֲזָרָה ohne weitere Bezeichnung kann ganz gut die um den eben vorher genannten Harel herumgehende sein. Nur werden die Hörner, die doch wohl an den vier Ecken des Altars sich befanden, als am Ariel befindlich dargestellt. Sie können nicht gut eine Elle weit von der äußeren Ecke entfernt gewesen sein. Man müßte annehmen, die Aussage des V. 15 sei nicht in dieser Weise zu pressen, und die Hörner würden schicklicher beim Ariel selbst, als bei seiner Umwandung erwähnt.

Ich halte diese letzte Annahme für die wahrscheinlichste und schließe mich ihr an. Dann beträgt die Breite und Länge des Altars a) Ariel mit Umwandung 14 Ellen, b) große Umwandung 16 Ellen, c) kleine Umwandung 18 Ellen, d) Vertiefung 20 Ellen, also wiederum das Breitenmaß des Altars im salomonischen Tempel mit 20 Ellen, 2 Chron. 4, 1. Thenius gewinnt dasselbe Resultat, indem er unten die חיק zu einer Elle und die Breite [ihres Randes] wieder zu einer Elle annimmt. Aber die eine Elle der חֵיק wird doch V. 13 und V. 17 die Tiefe bezeichnen; V. 17 wenigstens that die Bezeichnung der Breite zu einer Elle, da die Asara selbst eine Elle breit war, nicht not.

14. Die Opferküchen (46, 19—24).

19 Und er führete mich durch den Eingang an der Seite
des Thors gegen Mitternacht zu den Kammern des Heilig-
tums, so den Priestern gehörten; und siehe, daselbst war
20 ein Raum in der Ecke gegen Abend. Und er sprach zu
mir: Dies ist der Ort, da die Priester kochen sollen das
Schuldopfer und Sündopfer, und das Speisopfer backen,
daß sie es nicht hinaus in den äußern Vorhof tragen
dürfen, das Volk zu heiligen.

Darnach führete er mich hinaus in den äußern Vorhof, 21
und hieß mich gehen in die vier Ecken des Vorhofs. Und 22
siehe, da war in jeglicher der vier Ecken ein anderes Vor-
höflein[1]), vierzig Ellen lang und dreißig Ellen breit, alle
vier einerlei Maß. Und es ging ein Mäuerlein um ein 23
jegliches der vier; da waren Herde herum gemacht unten
an den Mauern. Und er sprach zu mir: Dies sind die 24
Küchen, darinnen die Diener des Hauses kochen sollen,
was das Volk opfert.

Diese Beschreibung der Opferküchen ist ein Nachtrag; an ihr waren nur einige unbedeutende Änderungen nötig.

Durch den Eingang 42, 9 wird Ezechiel zu den 42, 1ff. beschriebenen Kammern geführt. Dort befand sich hinten im Westen ein Raum zum Kochen und Backen der Opfer. Zunächst hat man dabei an den hinteren, westlichen Teil der Kammern selbst zu denken; aber es ist nicht ausgeschlossen, daß die Küche auch noch weiter nach Westen, hinter den Kammern, an sie anschließend, gelegen hat (Plan: L 1, L 2). So groß wie die Opferküchen für das Volk, 40 Ellen lang und 30 Ellen breit, wird sie nicht gewesen sein. Daß auch in oder an den südlichen Kammern ein gleicher Raum gewesen sei, davon ist nichts gesagt, und der Schluß aus der Symmetrie ist unsicher.

Außerdem befanden sich in jeder Ecke des Vorhofes vier kleine Höfe (Plan: M 1—4), von Mauern umgeben (טוּר, טִירָה scheint h. l. eine Reihe von Steinen, Mauerwerk zu bezeichnen). Unter diesen Mauern, d. h. unten an denselben, befanden sich die Herde, resp. die Löcher oder Gräben zum Kochen. Dort wurden von den Leviten die Opfermahlzeiten des Volkes zubereitet. Das Wort קְטֻרוֹת hatte Luther mit „zu räuchern" übersetzt. Dies mußte, weil falsch und irreführend, gestrichen werden; einen Ersatz hat man nicht gegeben, weil die Bedeutung von קטרות fraglich ist, und weil, wenn es, wie nach Ges. thes. meistens angenommen wird, atria clausa, abgesonderte Höfe, bedeutet, dies bereits durch den Kon-

[1]) Luther: zu räuchern.

text gegeben ist. מהקצעות ist durch puncta extraordinaria verdächtigt; es könnte nur heißen: abgeschnitten, abgedeckt, paßt aber an dieser Stelle auch grammatisch nicht in den Zusammenhang und fehlt bei LXX und Vulgata.

Damit bin ich am Ende meiner Aufgabe. Neues habe ich nicht bringen wollen und können, sondern nur das bisher Gewonnene im Anschluß an den revidierten Text übersichtlich darstellen und von neuem prüfen. Manches bleibt noch zweifelhaft, in manchem habe ich gewiß geirrt. Wenn infolge meiner Arbeit dem revidierten Bibeltext nicht nur dieses Abschnittes, sondern des ganzen Alten Testamentes, das demnächst erscheinen soll, eine eingehendere Aufmerksamkeit zugewendet würde, so wäre mein Zweck erreicht.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Briefe vom kursächsischen Hofe an A. Tucher in Nürnberg aus den Jahren 1518—1523.

Von

J. Köstlin.

In keiner deutschen Stadt hat bekanntlich die Reformation und schon vor der Reformation die religiöse und theologische Richtung Luthers, des Wittenberger Professors, so früh eine beträchtliche Zahl von Freunden und Anhängern gewonnen, wie in Nürnberg. Bedeutende Männer, wie Scheurl und besonders Pirkheimer, haben sich nachher wieder davon abgewandt. Die Bürgerschaft im großen aber ist mit ihrem Magistrat und ihren Geistlichen eine Hauptfeste des deutschen Protestantismus geworden. Mitteilungen aus dem Tucherschen Archiv in Nürnberg, welche uns aus der Hinterlassenschaft Dr. Rößlers, des früheren Erlanger Universitätsbibliothekars, zum Gebrauche gegeben worden sind, führen uns in jenem Kreise zu dem sonst weniger genannten Patrizier und Ratsherrn Anton Tucher, dem Älteren, hin.

In Luthers Briefen finden wir diesen Tucher nur einmal im Jahre 1523 erwähnt, wo Luther den Spalatin bittet, bei ihm und Hieronymus Ebner Fürsprache wegen eines Stipendiums für einen jungen Theologen einzulegen. Vom sächsischen Hofe, nämlich teils direkt vom Kurfürsten Friedrich dem Weisen, teils von seinem Rat Bernhard von Hirschfeld (Hirsfeld) und von seinem Kaplan und Geheimschreiber Georg Spalatin liegen uns jetzt 41 Briefe an Tucher aus den Jahren 1510—1523 in Rößlerscher Abschrift

vor. Tucher wird darin vom Kurfürsten angeredet als „der ehrsame und weise, unser lieber, besonderer". Hirschfeld ist jener Herr vom Hofe, welcher in Worms 1521 bei Luthers Ankunft ihn zu empfangen und in die Wohnung zu führen hatte; den Tucher nennt er seinen „besonderen günstigen Freund und lieben Herrn". Die Briefe beziehen sich auf allerlei Geschäfte, welche Tucher dem Fürsten besorgte, besonders Ausbezahlungen von Geld, Ausprägung von Silber, Bestellung von Rheinwein u. s. w. Zugleich werden politische und namentlich auch kirchliche Neuigkeiten erwähnt. Ist dies auch nur Weniges, Vereinzeltes und Kleines, so möchten wir es doch als Beitrag zu den ersten großen Jahren der deutschen Reformationsgeschichte nicht verloren gehen lassen.

Luthers gedenken die Briefe zuerst, als er im Jahre 1518 vor den Legaten Cajetan nach Augsburg reisen mußte. Friedrich wünschte, daß ihm dort der Jurist Scheurl, der in Wittenberg Professor gewesen war und noch den Charakter eines kurfürstlich sächsischen Rates führte, zur Seite stehen möchte. Zugleich mit dem Brief, in welchem er Scheurl darum ersuchte, ließ er da am 27. September 1518 einen an Tucher abgehen, worin er schreibt: „Unser lieber andächtiger D. Martinus Luther S. Augustin. Ordens nimmt seinen Weg nach Augsburg, sich gegen päpstlicher Heiligkeit Legaten Herrn Thomas Sancti Sixti Cardinal und seiner Beschwerung mit göttlicher Hilfe zu entledigen; derhalben ist unser gnädige Begehrung, ihr wollet bei dem Rat zu Nürnberg Fleiß furwenden, dem hochgelehrten unserem Rat und lieben Getreuen Christoffel Scheurl zu erlauben, mit benanntem Doktor Martin gegen Augsburg zu ziehen und bei ihm zu stehen, wie wir denn ihm hieneben auch schreiben." Ein Brief Friedrichs vom 17. Oktober erwähnt sodann, daß Tucher ihm seither vermeldet habe, „wie D. Martinus Luther auf den fünften Tag Oktober seinen Weg zu Nürnberg durch und auf Augsburg zu genommen und der D. Scheurl dazumal auf einen Tag zu Aschaffenburg gewest".

Im Sommer des folgenden Jahres lag der Kurfürst einige Zeit krank danieder. Luther wurde damals durch Spalatin veranlaßt, demselben seine christliche Trostschrift „Tessaradekas" zu

überreichen. Über jene Krankheit berichtet nun Hirschfeld unter dem 1. September 1519 an Tucher: „Gott vom Himmel sei Lob und Dank, es hat sich mit meines gnädigen Herrn Krankheit zu guter Besserung gefüget; allein das Zipperlein hält fest an und verläßt seine Besitzungen schwerlich (mich deucht, es halt fester dann die Wirtenbergischen).“ In Württemberg nämlich war, wie der gleiche Brief erwähnt, damals ein neuer Kampf ausgebrochen, indem der vom Schwäbischen Bund vertriebene Herzog Ulrich zurückgekehrt war und für den Augenblick Aussicht zu haben schien, die neuen Besitzer seines Landes wieder zu vertreiben. Zugleich gedenkt der Brief des Absterbens Herrn Degenhart Pfeffingers, zu welchem Tucher dem Hirschfeld bereits kondoliert hatte. Es war der bekannte kurfürstliche Kämmerer, der auch in Luthers Geschichte öfters genannt wird. Hirschfeld sagt, er habe nicht bloß einen Freund, sondern einen Vater in ihm verloren.

Auf wichtigere Ereignisse führen uns die Briefe im Jahre 1520 und 1521. Der neugewählte Kaiser Karl sollte jetzt zum erstenmale aus Spanien nach Deutschland kommen. Am 14. Mai 1520 meldet der Kurfürst Tuchern: seine königliche Majestät habe ihm durch einen Brief vom 12. April aus St. Jakob Compostel (San Jago Compostella) angezeigt, daß Sie binnen weniger Tage zu Ihrer Flotte, die im Hafen Coron (Coruña) bereit liege, zu reisen und in der Hoffnung günstigen Windes am Ende jenes Monates oder wenigstens zu Anfang des nächsten in Ihr Land „der niederen Germanien“ zu schiffen vorhabe; auch habe der Kaiser gnädiglich begehrt, daß die deutschen Fürsten samt ihren Unterthanen Gott um Segen für diese Reise bäten.

Die Ankunft des Kaisers verzögerte sich. Erst am 23. Oktober konnte er in Aachen gekrönt werden. Kurfürst Friedrich wohnte der Handlung bei und reiste dann rheinaufwärts. Spalatin, der ihn begleitete, schickte damals aus Köln am 26. Oktober dem Tucher eine gegen Luther gerichtete und nicht weiter bekannte Schrift mit den für seinen eigenen Standpunkt bezeichnenden Worten: „Damit Ihr in Erfahrung möget kommen, wie hochverständig Dr. Martinus Gegenteil in dem göttlichen Wort sei, schicke ich Euch hiemit einen deutschen Druck, heut hie ausgangen. Gott

verleih seiner christlichen Kirchen sein göttlich Gnad. Es wird aber, als ich besorg, durch die Laien und nit durch uns Pfaffen und Mönche beschehen müssen. Wollt Gott, daß wir Deutschen wieder Deutsche würden und Gott mehr ansehen dann Menschen." An die Laien hatte Luther eben damals mit seiner Schrift an den deutschen Adel sich gewandt.

In Köln drangen dann am Sonntag den 4. November zwei päpstliche Legaten, Caraccioli und Aleander, persönlich mit zwei päpstlichen Schreiben auf Kurfürst Friedrich ein, der am folgenden Dienstag, dem 6. des Monats, ihnen hierauf durch einige seiner Räte Bescheid gab. Schon kurz nachher erschien ein lateinischer Bericht über diese Vorgänge im Druck (Luth. Opp. var. arg., Frankof. 1868, Vol. V, p. 238sqq.; vgl. in meinem „Martin Luther", Bd. I, S. 397ff.). Ein deutscher Bericht ist in Spalatins Annalen von Cyprian im Jahre 1718, S. 11ff. abgedruckt worden. Denselben deutschen Text finden wir nun bei den Tucherschen Papieren, wobei zugleich bemerkt wird, daß die „Werbung" der päpstlichen Gesandten und die darauf erteilte Antwort ursprünglich in lateinischer Sprache erfolgt sei. Dem Tucher nämlich schickte Friedrich am 9. November die hierauf bezüglichen Schriftstücke zu. Zugleich ersehen wir aus seiner Zuschrift, daß zuvor der Nürnberger Magistrat durch Gesandte, die in Köln bei ihm eintrafen, sich an ihn mit einer Klage über Ecks Verfahren gewandt hatte, der in die gegen Luther ergangene Bannbulle auch die beiden Nürnberger, Pirkheimer und Spengler, aufnahm. Wie hier diese deutschen Schriftstücke nach Nürnberg gegangen sind, so wissen wir von den lateinischen, die schon damals in den Druck kamen, daß sie am 18. November der Universität Wittenberg zugeschickt worden sind (Luth. Opp. a. a. O., p. 249 Anm.).

Da geben nun Spalatins Annalen in der Cyprianschen Redaktion zuerst S. 11ff. eine Erzählung von jenem Vorbringen der päpstlichen Legaten beim Kurfürsten am 4. November und sagen weiter, daß Sr. Kurfürstl. Gnaden sich Zeit zur Antwort genommen und „auf nachfolgenden Dienstag — — durch etliche Ihre Räte und Diener lauts hinneben verwahrter deutscher Anzeige zu Antwort lassen geben". Unmittelbar diesen Worten folgt die

Erwiderung der Legaten auf jene Antwort, wobei Aleander schließlich erklärt: „Der Papst wollt sein Hände mit Doctor Martinus Blut feist nit machen." Dann erst wird der Text der Antwort, die sie erhalten hatten, mit seinem ausführlichen Inhalte eingeführt. In den Tucherschen Papieren nun reiht sich an den Brief des Kurfürsten vom 9. November ganz dieselbe Erzählung an, welche uns so in den Annalen vorliegt. Die Antwort aber, welche in diesen erst hintennach abgedruckt ist, befindet sich hier auf einem besonderen Bogen, der nach Rößlers Mitteilungen bei den Hirschfeldischen Briefschaften sich fand. Die Stellung in den Annalen erklärt sich so ohne Zweifel daraus, daß auch Cyprian die Abschrift der Antwort auf einem besonderen Blatt vorfand und sie dann hintennach brachte, anstatt sie am rechten Orte, wie schon in jenem lateinischen Drucke geschehen war, einzuschalten.

Der Text ist, wie gesagt, in den Annalen und in den Tucherschen Handschriften ein und derselbe; von Abweichungen bemerken wir nur weniges Einzelne. Den Eingang machen in den Annalen (S. 11) die Worte „des Papsts Geschickten"; die Handschrift sagt: „päpstlicher Heiligkeit Geschickten". S. 12 heißt es dort: „was großer Hoffnung auch dieser Heyt. (Heiligkeit) auf seiner Kurf. Gnaden stehen sollt u. s. w."; die Handschrift hat statt „Heyt" ohne Zweifel richtig: „Zeit". Jene Worte Aleanders giebt die Handschrift in der richtigen Reihenfolge: „nit feist machen". In der kurfürstlichen Antwort sollte es Ann., S. 16, Z. 2 v. u. der Handschrift gemäß heißen: „Auch hat sich D. Martinus — erboten" anstatt „erbeten"; S. 17, Z. 9 v. o.: „Martinus Lehr, Schrift" u. s. w. statt „Lehrschrift"; Z. 6 v. u.: „zuwachsen lassen" anstatt „zu wachsen lassen". Bezüglich des Wortes „gleichen" S. 17, Z. 2 v. u. (nämlich: „vor gleichen, gelahrten — Richtern") meinte Rößler in der Handschrift „gluchen = klugen" lesen zu sollen, während das Richtige jenes ist, nämlich als Übersetzung von aequis (aequis, eruditis etc., Opp. v. arg. a. a. O., p. 247).

Jener lateinische Druck bietet uns die fürstliche Antwort und die Erwiderung auf sie, die ja lateinisch vorgetragen wurden, in ihrer Ursprünglichkeit dar. Zu dieser gehört namentlich auch, daß hier

(a. a. O., p. 245) Aleander selbst persönlich in der fürstlichen Antwort angeredet wird, während die deutsche Übertragung von ihm nur in dritter Person redet. Wenn dann aber in der Erzählung dieses Druckes die Antwort auf die „quarta feria", also auf den Mittwoch, verlegt wird, werden wir hier die schon von den nächstfolgenden Tagen stammende Angabe unseres deutschen Textes, welche den Dienstag nennt, vorziehen dürfen.

Kurz nachdem der Kurfürst in seine Lande zurückgekehrt war, verbrannte Luther die päpstliche Bulle. Spalatin, „des Kurfürsten zu Sachsen Caplan", schrieb davon an Tucher: „Wie Doctor Martinus Luther Montag nach conceptionis Mariae die vermeinte Bull, so wider ihn ausgangen, zusammt etlichen Büchern und Schriften verbrannt hat, wird ungezweifelt mein besonder geliebter Freund Bernhard von Hirsfeld Euch in kein Weg verhalten." Und eben dieser schrieb den 27. Dezbr. an ihn: „Ferner habe ich Euer christliches Gemüte, Doctor Martinus Luder (sic) belangend, fast gerne vernommen, und bin auch wie Ihr zu göttlich Gnad hoffend, er werde sein Wort und diejenigen ihm anhängig vor unrechter Gewalt behüten, und will Euch daneben nicht verhalten, daß die römischen Geschickten (Gesandten) mit Verbrennung bemeldts Doctor Luders Büchern verursacht haben, daß zu Wittenberg das geistlich Recht und die römische Bulla über bemeldten Doctor Martinus ausgangen auch öffentlich verbrennt worden sein, wie Ihr aus inliegendem Zettelein ferner Bericht empfahen werdet; und bemeldter Doctor Martinus hat ein Buchlein ausgehen lassen, darin er die Ursachen solcher Verbrennung des geistlichen Rechts anzeiget, das ist wahrlich ein wunderbarlich Ding, darum thue ich's Euch hiermit auch übersenden." Der Zettel, der dem Brief nicht mehr beiliegt, war vielleicht das Flugblatt, das in Luth. Opp. v. a. V. p. 253 sq. abgedruckt ist; das Büchlein ist Luthers Schrift „Warum des Papstes und seiner Jünger Bücher verbrannt sind" (vgl. meinen „Martin Luther", Bd. I, S. 406 ff.). Zugleich meldet Hirschfeld, daß noch am gleichen Tag sein Kurfürst zum Reichstag nach Worms reise, und bittet dazu den allmächtigen Gott um seine Gnade, daß also gehandelt werden möge, damit der christliche Glaube und deutscher Nation Ehre und Wohlfahrt unterhalten

werde. Hirschfelds Brief ging ab mit einem des Kurfürsten selbst; über Luther bemerkt dieser bloß: „Wir zweifeln nicht, Euch sei wissend, was jetziger Zeit die Sag von Doktor Martinus sei"; und er habe gerne vernommen, daß die Antwort, welche er dem Papst in Cöln habe geben lassen, dem Nürnberger Senat gefallen habe.

Aus Worms ging wieder ein Brief Hirschfelds vom 12. Januar und einer Friedrichs vom 13. zugleich an Tucher ab. Aus jenem hören wir: der Kurfürst sei 8 Tage zuvor in Worms angekommen; der Kaiser habe ihm wollen entgegengehen, jener aber habe sich absichtlich früher auf den Weg gemacht, damit derselbe sich nicht bemühen dürfe, und der Kaiser sei dann tags darauf ganz unversehens bei ihm in seiner Herberge erschienen, um bei ihm sich zu entschuldigen. Der Kardinal, Erzbischof von Toledo, Brudersohn des Herrn von „Schifers" (Chièvre's, des einflußreichen Oberkammerherrn Karls V.) war soeben gestorben, nämlich laut des kurfürstlichen Schreibens am 11. Januar. Sein Bistum, sagt Hirschfeld, solle das beste in Spanien sein und samt einer köstlichen Abtei in Burgund ihm jährlich 100,000 Gulden eingetragen haben; aber dem Tod gegenüber habe es ihm nichts geholfen. Ein Teil meine jetzt, ein noch im Knabenalter stehender Bruder des Verstorbenen sei für das Bistum bestimmt, ein anderer Teil, die Spanier werden es an keinen Fremden kommen lassen. Dann fährt Hirschfeld fort: „Vor unserm Doktor Lutder (sic) ist allhier viel Redens, aber es kommt itzund Herr Ulrich von Hutten mit soviel seltsamen Schriften herfür, daß er schier böser und die Römischen ihm feinder dann Doctor Lutdern sein; dann man saget, er sei des Papstes und alle seiner Verwandte Feind worden, und enthalt sich auf Franciskus von Sickingen Schloß Ebernburg; die Gelahrten sagen mir, er schreibe Wunderding, wie Euch ohne Zweifel auch zugeschicket wird." Der kurfürstliche Brief erwähnt neben einem Auftrag wegen Rheinweins keine Neuigkeit als die vom Tode des Erzbischofs.

Weiter folgt ein Brief Friedrichs vom 29. Jan. mit einem Hirschfelds vom 30. Jener, wieder auf den Wein sich beziehend, meldet daneben, daß der Kaiser den Reichstag am 27. d. M. be-

gonnen habe, und wünscht, daß es zu Glück und Wolfahrt der Christenheit und deutschen Nation geschehen sein möge. Hirschfeld dankt Tuchern für ein ihm übersandtes „iudicium Doctor Ludters Lehre belangend", das er seinen guten Freunden mitteilen wolle (etwa „Oecolampadii Judicium", Luth. Opp. a. a. O., p. 239?) Zum Dank schickt er ihm eine uns unbekannte Schrift, die er so bezeichnet: „Ein Büchlein, das allhie noch für neu gehalten und nit unbillig, dann die Jahr, darinnen es gedruckt soll sein, werden erst kommen, und wovon es saget, werdet Ihr am besten lesen vernehmen." Er fährt fort: „Es kommen täglich dergleichen Anzeigungen herfür, daß ich achte, bemeldter Doctor Ludter habe der Deutschen Vernunft erwecket, Gott wolle sie hinfürder mit Gnaden stärken." Er hofft, es solle dahin gedeihen, daß Luther gehört und nicht mit Gewalt übereilet werde. Vom Reichstag meldet er, es sei, nachdem der Kaiser ihn am vorigen Sonntag eröffnet, bisher ein armer Tag gewesen.

Dem Tucher fortan Berichte über die Reichsverhandlungen zu schicken erklären dann Hirschfeld und der Kurfürst für unnötig, da er ja alles genügend durch die Nürnberger Gesandten erfahren werde.

Inbetreff Luthers erwähnt Hirschfelds nächster Brief vom 25. Febr.: Tucher werde ohne Zweifel von jenen Gesandten vernommen haben, wie der Kaiser vorhabe, „ein ganz geschwinde Acht" über ihn und alle seine Anhänger ausgehen zu lassen; das aber, sagt er, „würde meines einfältigen Verstands wenig Frucht, sondern große Empörung und Aufruhr im Reich gebären und würde eben dahin gedeihen, darnach der Papst und alle die seinen fleißig arbeiten, daß wir Deutschen einander selber verfolgeten und ihrer Mißhandlung dabei vergessen, so würden sie wohl unreformiert von uns bleiben; der allmächtig Gott wolle den Ständen des Reichs die Augen öffnen u. s. w."

Aus denselben Tagen muß ein Brief Friedrichs aus Worms an Tucher stammen, welcher außer der Jahreszahl kein Datum trägt. Er hatte lediglich zum Zweck, Tuchern Luthers Schrift „Assertio omnium articulorum etc." (vgl. meinen „M. Luther", Bd. V, S. 407) zuzusenden. So nämlich schreibt Friedrich:

„Wir haben gnädig Meinung und weil wir Euch für einen guten Lutherer vermerkt, nit unterlassen wollen, ein Buchlein zu überschicken, darinnen Luther Unterricht thut auf die Artikel, so in der päpstlichen Bullen resp. angezeigt sein." Und darauf ließ er am 19. März, wieder ohne daß er anderes zu schreiben hatte, die neu erschienene deutsche Ausgabe derselben Schrift folgen, indem er Tuchern seine gnädige Meinung nicht verhalten wolle; denn zu Gnaden sei er ihm geneigt. An jener Stelle finden wir, soweit ich weiß, den deutschen Namen Lutherer zum ersten Mal, und zwar in gutem, freundlichem Sinne gebraucht, während zu gleicher Zeit der Name Lutherani durch Gegner (soweit wir wissen, zuerst durch Eck) aufgebracht wurde. Wegen der Neuigkeiten vom Reichstag verweist der Kurfürst immer wieder auf die Nürnberger Gesandten.

Erst nach Luthers Abreise aus Worms erhielt Tucher wieder einen Brief Hirschfelds vom 27. April, der über jenen sich äußerte. Er bemerkt, Spengler werde ihm schon von den Verhandlungen mit demselben gemeldet haben, und fährt dann fort: „Der fromm Doctor Ludter ist gestern wieder hie weg und tröst sich seines Gotts und Schöpfers, der werde ihn zu seiner göttlichen Ehre und Erhaltung seines heilwärtigen Wortes schützen und handhaben; dann an weltlicher Obrigkeit ist sich in dieser Sache wenig Trostes zu verhoffen; er hat ihm wahrlichen allhie mit seinem beständigen Gemüte viel tausend Menschen, der eins Teils hohes Verstands und eines Teils großes Vermögens sein, anhängig gemacht." Der nächste Zweck dieses Briefes war, dem Empfänger im Namen des Kurfürsten für eine Schachtel mit hundert Pomeranzen zu danken.

Nachdem der Kurfürst mit seinen Begleitern Worms verlassen hatte, ließ er Tuchern mit Dank für wiederholte Zusendung welscher Früchte ein Gemälde Lukas Kranachs durch Lazarus Spengler zugehen. Den Brief dazu schrieb Hirschfeld aus Würzburg am 29. Mai, und dieser selbst schickte zugleich ein neugedrucktes Büchlein, das er dort bekommen habe und welches dem Empfänger wohl gefallen werde: es war, wie nachher Tucher auf dem Rand bemerkt hat, das Passional Christi und Antichristi („M. Luther", Bd. I, S. 431).

Aus späterer Zeit haben wir von Hirschfeld nur noch ein Schreiben zu erwähnen, welches er am 26. Dezbr. 1522 aus Lochau an Tucher richtete, um an ihn und Spengler ein neues Büchlein zu senden, aus welchem jener vernehmen werde, „daß es die Laien mit dem göttlichen Worte auch gut meinen“; näher wird es nicht bezeichnet.

Von Friedrich liegen uns aus den folgenden Jahren, nämlich vom 4. Novbr. und 14. Dezbr. 1522 und 8. Jan. 1523, drei Briefe an Tucher vor, welche sämtlich auf die neu erschienene Verdeutschung des Neuen Testamentes durch Luther sich beziehen. Im ersten der Briefe bemerkt der Kurfürst, er habe jenem schon vormals Vertröstung gegeben, daß er ihm das Neue Testament schicken wolle, habe es aber allererst neulich überkommen. Nachdem er hierauf eine Antwort erhalten hatte, erwidert er: „Daß Ihr Euch unterstanden, dasselb Buch auszulesen, hören wir gern; aber weil Ihr uns so lang ohn Antwort gelassen, haben wir besorgt, man möcht vielleicht dasselb Buch zu Nürmberg verboten haben, als dann an andern Orten mehr auch mag geschehen sein.“ Der dritte Brief drückt die wiederholte Freude darüber aus, daß Tucher so einen guten Willen habe, das Neue Testament zu lesen, und die Hoffnung, der ewige Gott werde Gnade verleihen, daß solches zu seiner Seele Heil geschehe.

Was die Stellung des sächsischen Hofes zu Luther laut dieser Briefe anbelangt, so treten die Gesinnungen Hirschfelds sehr klar an den Tag; die Spalatins sind uns ohnedem bekannt genug. Kurfürst Friedrich hält auch hier, wie er sonst zu thun pflegte, mit dem Ausdruck der seinigen zurück. Wenn übrigens neuerdings Kolde in seiner Schrift „Friedrich der Weise und die Anfänge der Reformation“ [1]) gemeint hat, der Schutz und die Teilnahme,

[1]) „Friedrich der Weise und die Anfänge der Reformation“, eine kirchenhist. Skizze mit archivalischen Beilagen von D. Th. Kolde. Erlangen 1881. — Berichtigen muß ich auf S. 26 dieser Schrift, daß ich nicht, wie sie angiebt, gesagt habe, Luthers Glaubenssätze, sondern seine Glaubenszeugnisse haben dem Kurfürsten das Herz abgewonnen; ferner daß der Brief, von welchem Johann Friedrich am 20. Dezbr. 1520 Luthern Nachricht gab, nicht, wie Kolde mich berichtigen wollte und wie allerdings Burkhardt (Luthers Briefwechsel,

welche Luther thatsächlich vonseiten seines Fürsten genoß, habe nicht seiner Sache, sondern nur seiner Person, dieser Zierde der kursächsischen Universität, gegolten, so erkenne ich zwar das wertvolle Streben dieses Reformationshistorikers nach Selbständigkeit der Forschung und des Urteils auch hier dankbar an, muß aber doch seiner Deutung von Friedrichs Verhalten widersprechen. Freilich, soweit Friedrich selbst zugunsten Luthers redet, pflegt er nur darauf sich zu berufen, daß seinem Professor nicht Unrecht geschehen dürfe und daß noch kein kompetentes Endurteil über ihn gefällt sei. Sein ganzes Verhalten aber wäre ohne eine innere und warme, wenn auch dogmatisch keineswegs fixierte und präcisierte Teilnahme für die Sache, nämlich für das von Luther vorgetragene Evangelium, unbegreiflich und unverantwortlich. Schon daß ihm das Recht oder Unrecht Luthers noch nicht für entschieden galt, als dieser nicht bloß vom Papst in den Bann gethan war, sondern auch allen Konzilien zu widersprechen wagte, beweist ja, wie sehr auch für Friedrich selbst der Glaube an diese Autoritäten erschüttert war. Und für eine Zierde seiner Universität hätte er diesen Mönch nicht mehr halten können, wenn nicht eben auch das Wort, das dieser im Widerspruch mit jenen Autoritäten verkündigte, ihn angezogen hätte. Er wußte jedenfalls auch, daß der Kaplan, den er vor sich predigen ließ, den er mit sich auf den Reichstag nahm und den er zu seinem Vertrauten machte, nämlich Spalatin, ihm eben in Übereinstimmung mit Luther das Wort Gottes vortrage. Mit sichtlicher Befriedigung erkennt er jetzt in Tucher den guten Lutherer, und er, der Reichsfürst, schickt diesem die Schrift des bereits mit der Reichsacht bedrohten Ketzers, an deren Inhalt er also doch auch einiges Wohlgefallen gehabt haben wird. Nachher gewährt er nicht bloß dem Geächteten in ganz unverkennbarem Widerspruch gegen die positiven Rechte und

S. 35) angab, ein Brief seines Vaters Johann war, sondern ein Brief Friedrichs, wie zu ersehen ist aus Luthers Äußerung vom 30. Oktbr. 1520 (Briefe zc., Bd. I, S. 518) und aus der Bezeichnung „mein gnädiger Herr Vetter und Vater“, welche dort Johann Friedrich dem Verfasser des Briefs giebt, und aus der Anrede „Hochgeborener Fürst — Vetter und Sohn“, welche dieser gegen ihn gebraucht hat.

Ordnungen des Reiches, die sichere Zufluchtsstätte im eigenen Land, sondern ließ dann auch die von Kirche und Reich verdammten Reformen vor sich gehen, gegen die er selbst jenen Ordnungen gemäß hätte einschreiten müssen. Mit derjenigen inneren Richtung, die er nicht proklamiert, aber in seinem Thun und Lassen wahrlich genugsam verrät, stimmt es endlich ganz überein, daß er, als es für ihn persönlich um den letzten Trost im Sterben sich handelte, das Abendmahl in der evangelischen Weise sich reichen ließ, während Kolde gar auf die Vermutung geraten ist, der sterbende weise Fürst habe da noch fremden „Drängen" nachgegeben. Daß Friedrich als Regent nicht mehr und Positiveres für die Reformation that, würde sich auch dann noch genügend erklären lassen, wenn Luthers Evangelium ihm nicht bloß das Herz abgewonnen, sondern auch weit mehr, als ich selbst annehme, klar und scharf für seine Erkenntnis sich festgestellt hätte. Denn ein Fürst, der so wie er die bisher bestehenden Rechtsordnungen kannte und erwog, mußte die Schritte zu einer kirchlichen Reform, welche er für erforderlich ansah und bei den kirchlichen Autoritäten nicht erreichen konnte, zunächst dem Reich als Ganzem anheimstellen; und daß auf diesem Weg eine Reformation fürs ganze Deutschland erreicht werden könnte, ließen ja die folgenden Reichstage immer noch hoffen.

2.

Beiträge zur Korrespondenz der Reformatoren.

Briefe Vadians und Butzers an Luther.

Mitgeteilt von

L. Enders,
Pfarrer zu Oberrad bei Frankfurt a. M.

So viel mir wenigstens bewußt, ist es noch von niemandem erwähnt worden, daß bei den Wittenberger Konkordienverhandlungen

auch der bekannte Vadian mit Luther in brieflichen Verkehr trat oder, daß ich es gleich präciser sage, zu treten versuchte. Weder dem neuesten Biographen Vadians, Pressel (Joachim Vadian, Elberfeld 1861; Bd. IX der „Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformierten Kirche"), dem diese Sache zu berühren am nächsten gelegen hätte, noch auch dem Verfasser der bis jetzt erschöpfendsten Lutherbiographie, Köstlin, scheint diese Thatsache bekannt geworden zu sein. Wohl erwähnen sie beide die damals erschienene Schrift Vadians: „Aphorismorum libri sex de consideratione Eucharistiae, de sententiis videlicet super hac re controversiis .... Tiguri ap. Christ. Froschoverum. 1535" (vollständiger Titel in Herzogs Realencykl. [1. Aufl.], Bd. XVII, S. 565**); jedoch erhält man, wie mir scheint, aus dem ausführlicheren Referate Pressels (S. 90f.) einen falschen Eindruck von dem Zwecke, den Vadian mit dieser Schrift verfolgte, während Köstlin (Luthers Leben II, 353) mit knappen Worten im ganzen richtig urteilt. Daß Vadian, für die Konkordie begeistert, mit seinem Buch derselben dienen, wenigstens nicht derselben entgegenarbeiten wollte, zeigen seine nachstehenden beiden Briefe; daß er es aber eben mit dieser Schrift bei Luthern verschüttete, so daß dieser ihm nicht einmal antwortete, bedauerte niemand mehr als er selbst. (Vgl. auch unten den Auszug aus Butzers Brief an Neobulus.)

So scheinen mir diese Briefe nicht ohne Wert für die Geschichte der Konkordienverhandlung. Von Interesse dürften auch die statistischen Mitteilungen über die damalige evangelische Schweiz sein, welche Vadian in seinem zweiten Briefe darbietet. Den, soviel mir bekannt, ebenfalls noch ungedruckten Brief Butzers an Luther, sowie einen Auszug aus seinem Briefe an Neobulus, den Tischgenossen Luthers (vgl. über diesen Köstlin a. a. O. II, 480 u. 645, Not. 2 zu S. 480), füge ich, als zum völligeren Verständnis der Vadianschen dienend, bei. Im ersten ist Butzer, der den Unwillen Luthers über das gutgemeinte Buch Vadians voraussah, von vornherein schon bemüht zu vermitteln und auszugleichen; im letzteren sucht er wenigstens zu entschuldigen.

Schließlich habe ich noch zu bemerken, daß ich diese Briefe der

für die Reformationszeit schon so vielfach benutzten, aber noch immer unerschöpften, ja fast unerschöpflichen Simlerschen Sammlung in Zürich (Bd. XLI und XLIV) entnommen habe.

I.

Joachim Vadian an Luther.

[Aus St. Gallen, 30. August 1536.]

(Simlersche Sammlung in Zürich, Bd. XLI, ex Copia a Vadiano Bucero missa, in Ms. Vol. V. Ant. Eccl. Argentinens.)

D. Martino Luthero Joachimus Vadianus.

S. Bruma superiore (d. i. 11. Dezbr. 1535), quum hinc inde volitantibus et dira minantibus rumoribus obrueremur, et essent homines maleferiati, qui supra quam credi potest in Ecclesiae nostrae cum doctrinam, tum disciplinam publicis e suggestis suis debaccharentur, et nullo non genere calumniarum injuriarumque nihil tale merentes afficerent: continere me non potui, quin collectis passim Scripturarum et interpretum locis, quicquid haberem ceu armatae adversum militiae illorum phalanges producerem, ut quos novissem tot jam annis conlatis consiliis et data opera in hoc omnibus (quod dicitur) viribus incumbere, ut Helvetiae nostrae Ecclesias, quae Christum Dominum induerunt nec audiunt amplius diversum docentem Pontificem, doctrina Evangelii oppressa oppressisque qui ejus retinendae essent autores, ad Apostolicae Sedis obedientiam (sic loquuntur) reducerent, et, si gravarentur, armata etiam vi redigerent: hoc sibi quocunque autore certo pollicentes futurum, ut oppressis nobis et in ordinem redactis facile ratio iniri posset, quo et reliquae Ecclesiae, quae restarent[1]), veteri jugo sine labore subderentur. Eam lucubrationem quum post synodos in mense Februario Basileae habitas et editam jam confessionem Ecclesiarum nostratium, fratribus nonnullis, praecipue autem C. Pellicano, syncerissimo homini

---

1) Korrektur von anderer Hand: restitarent.

ostendissem, ac deinde plusculi eruditorum revolvissent, continuo de edendo sum appellatus; quod magno illorum consensu videretur non modo fructum allatura multis, quibus nova dogmata nondum tam plane perspecta et cognita forent, quam ego longo ordine proponerem, quique coryphaeorum quorundam sophisticae vesaniae rationibus et argumentis in materia Eucharistiae haud parum hactenus tribuissent, sed etiam conductura concordiae, quae jam esset in foribus, partim quod non haberet, quod receptae confessioni nostrae (quam Doctores Argentoratenses ita probarent, ut et spem facerent, minime eam Paternitati Tuae displicituram) ulla parte contraveniret, partim etiam quod verius sinceriusque multa sacramentis largirer, quam fortasse a nostris hactenus esset factum, atque id agerem cum Scripturis tum receptorum interpretum testimoniis etc.: cessi precibus amicorum, modo ipsi, ut ederetur liber Senatus nostri favore et ministrorum Ecclesiae nostrae judicio, id obtinere et assequi possent, quod sane, ut audio (nam me absente res agebatur) haud difficile est impetratum.

Interim redeunt qui Isenacum erant profecti, laetissimo concordiae nuntio allato et simul exhibita declaratione, quoquo sensu concepti illi articuli recepti essent, abunde exponebant. Quae omnia cum legissem, sane Domino agebam gratias, quod viderem, te praesidente, haud aliud traditum de Eucharistia aut receptum, quam quod mihi ad Scripturas et veterum traditionem respicienti jam olim adlibuisset, et ego in toto illo opere meo pro virili eram traditurus, qui multis jam annis (circa jactantiam dictum velim) ita sensi de sacramentis a Domino institutis, ut eis multis de causis honorificentissime deferendum existimarim, doluerimque tantopere abuti rebus tam sanctis et coelestibus illos, qui ad carnem et quaestum conversi non quae Christi, sed quae sua sunt, quaerunt. Ceterum cum editum viderem opus illud meum quantulumcunque, nolui omittere [1]), quin

1) Ms.: committere.

tibi, viro doctissimo et Domino meo in Christo observando, exemplum primo quoque nuncio cum hisce literis meis mitterem, non hac modo causa, ut calumniatorum nihil non audentium artes praeverterem, si forte deferre me ausint, ceu diversum traderem, quam ferat concordia, aut a te tradita et exhibita, qualiacunque demum forent, habere neglectui et meam canere cantilenam instituerim; sed illa maxime, ut acerrimo et tot modis exercito donatoque a Domino judicio tuo fretus intelligere aliquando possem, quae tibi et quae minus quibusque de causis Paternitati Tuae aut probarentur aut non probarentur. Quod enim ad me attinet, Jesum testor, adeo me maximis de causis cupidum concordiae aliquando sarciendae fuisse inter eos, qui unum Christum Dominum una Evangelii praedicatione profiterentur, ut sim certus, postremum me non fuisse, qui apud nostros hoc saxum magna cum intentione animi volverit. Qua de re cum aliis tuis, tum ante alios D. Bucero constare arbitror.

Jam nunc vero visis articulis e Wittenberga allatis, nihil est, quod me moretur aut suspectum teneat, eo maxime sensu, quem doctissimi viri Martinus Bucerus et Wolfgangus Capito bona fide nobis in literas relatum exhibuerunt. Primum enim nulla transsubstantiatio ponitur, sed negatur, neque ulla de esu illo crudo et carnali, quem Papistae ingerunt, mentio fit. Nulla unio vel realis vel personalis vel naturalis corporis Christi cum pane, sed sacramentalis (quam et ego candide reddidi) asseritur, sed et extra Coenae ritum et actum negas unionem etiam sacramentalem, quam Papistae tamen mordicus retinent. Negas et localem praesentiam, qua et humanitati locabili, quae in coelestia est assumpta, sua natura relinquitur: citra controversiam enim verus homo est etiamnum Christus. Postremo propter unionem sacramentalem concedis recte dici, panem esse corpus Christi et vinum esse sanguinem Christi, quod cum omni vetustate conceditur; sed et manu et ore excipi corpus Christi et sanguinem Christi assens, eo sensu, quem

non ignorant, qui mysticarum locutionum formulas, ut ipsis et vetusti sunt usi, tenent. Spiritum enim Sanctum vidit Joannes, cum columbam vidit, quo cum exemplo Tua Paternitas sensum suum exposuit, quem profecto nemo sanus rejecerit. Probatur sensus, qui docet, esum corporis et potum calicis seu sanguinis Christi non sensibus, sed animo et fide comprehendi. Placet et mihi substantialiter sumi in Coena corpus Christi, cum hoc ipse videam, te fictam praesentiam excludere, et certum sit, non imaginarie, sed vere nos hoc modo Dominum sumere, maxime quod constet, te ita inter „localiter" et „substantialiter" discernere, ut non sit consequens adesse localiter, quod adest substantialiter et sumitur; vere autem et substantialiter adesse in Coena Christum Deum et hominem uno ore confitemur. Sed et vere sumere corpus Christi indigne vescentes Paulus testis est, etiamsi impii, Scriptura teste, non sumant nec vere edant. Ex fide autem esse sentio communicationem etiam naturalem carnis Christi in omnibus, qui vere sunt corpus Christi, neque id reticui in illis meis libris. Atque ut finiam, nihil est jam dictorum articulorum, quod non equidem existimem et pium esse et consonum Scripturis. Neque esse arbitror in omni opere meo, quod illis contraveniat, nisi si sparsim quis ex verbis captare velit, quod in tanto tamen processu sic mitigo, ut calumniari facile nemo queat.

Sed hac de re, Pater amplissime, tuum judicium esto, quem et precor, reviso opere, monere me, et si quid offendere gravareque velit melius sentientem, literis mihi significare pergat, ut pro paratissima mea voluntate id recipiam, quod solidum, pium et Scriptura jubente est receptum. Nolim enim is videri, longe minus esse, qui concordiam tam anxie dudum a me quaesitam et ordinatam ulla parte salvis articulis, quos modo recensui, vellet remorari. Et ut errarim fortasse in meo illo opere, et alicubi sim lapsus, tuque id reprehendas et obelisco jugiles, tamen arbitror, te quoque in opere perlegendo haud obscure intellecturum, hoc animo

me scripsisse, qui Christianae cum veritati tum disciplinae omni ex parte consultum esse cuperet.

Vale, vir doctissime, et persuade tibi, me sic paratum esse animo, ut hac in re ita judicio tuo sim adquieturus, ut nullius magis. Cupio me commendari D. Philippo, D. Justo Jonae, D. Pomerano, D. Crutzingero et collegis tuis reliquis. Sangalli tertio Calendarum Septembris 1536.

Joachimus Vadianus.

II.

Butzer an Luther.

[Aus Straßburg, 6. September 1536.]

(Simlersche Sammlung in Zürich, Bd. XLI, ex autogr. in Epist. Buceri Vol. II, p. 84. Scrinii Eccles. Argent., mit der Bemerkung „fere illegibiles".)

Gratia et pax meumque in Domino obsequium, Pater et praeceptor in Domino colende et carissime. Prioribus ad T. P. literis, quas spero tibi per Hunoldios Augustanos redditas, illis enim curavi praesentandas, perscripsi, ut grato et exultante in Domino animo nostri symmystae et magistratus Concordiam et subscriptos articulos receperint. Statim enim, ut huc pervenimus, exposuimus bona fide et approbavimus omnia, primum Tredecim viris, sanctiori nostrae reipublicae concilio, mox symmystis et iis, qui nobis in negotiis ecclesiae ex Senatoribus et Plebejis tanquam seniores populi christiani adjuncti sunt, demum toti Senatus. Mox itaque, ut negotia nundinarum nostrarum, quae ad Johannis incipiunt et finiunt fere ad 12 Julii, confecta essent, scripsit Senatus noster ad Basilienses et alios, eosque qua potuit diligentia hortatus est, ut articulos probe perpenderent, utque agnovissent, quod ipsi agnoscerent, Concordiam nostram in ipso verbo Dei pure et simpliciter exposito consistere, articulos subscriberent.

Basilienses, qui causam hanc pridem intelligunt et concordiam volunt, miserunt ad nos Grynaeum et Carlosta-

dium [1]), ut de causa omni a nobis plenius edocti adessent hoc fidelius ipsis ad persuadendum de sinceritate nostrae Confessionis alios Helvetios, quos adhuc aliqui scrupuli vexant. Videbantur enim hi duo ceteris in recipienda veritate Concordiae nostrae cautiores. Ita illi loquuntur. Nos, favente Christo, his articulos et totam Concordiam approbavimus et (volo simpliciter testari id quod res est) Carlostadio facilius. Ubi itaque assensi sunt (id quod illi nobis faciunt, cum Basileam venimus) concionandi et praelegendi sacra utrique copiam fecimus.

Hoc ideo commemoro, quod audivi Baurbachium typographum, vestri studiosum, cum forte hic esset, ea re nonnihil perturbatum fuisse. Si quid igitur de hac re ad vos relatum sit, scitote eam ita, ut scribo, habere. Uti coram diximus, si nostrae tantum Ecclesiae rem agere licuisset, statim ut Coburgi T. Paternitatem conveni [2]), nos hic quavis subscriptione vobis omnibus abunde satisfecissemus.

Plurimi sunt in hisce Ecclesiis inter ministros et magistratus atque in plebe vere sancti et orthodoxe sentientes, his inserviendum videbatur, dum Ecclesiae istae totae per gradus, quos fecisse nos dicebas, ad solidam sani ministerii et sacramentorum cognitionem ac etiam doctrinam perducerentur. In nostra tamen Ecclesia praedicando et legendo certe praestitimus, quod tum quoque recepimus et nunc coram confessi sumus.

Carolostadius itaque et Grynaeus ita ut [a] nobis receperant, sinceriter apud suos egerunt omnia. Statim illi Myconium, primum illic ecclesiasten, et Grynaeum in legatione Senatoria miserunt ad Tigurinos et Bernates ad conficiendum consensum in nostram concordiam. Ubi scribunt, se plus impetrasse, quam sperassent. Satan siquidem non est feriatus ab eo, quod vidit concordiam istam plene con-

1) Diese Reise Karlstadts nach Straßburg und sein Anteil an der Konkordienverhandlung ist bei Jäger, Karlstadt (1856) nicht erwähnt.

2) Am Rand: 1530.

cludendam et firmandam esse. Et alicubi certe irrupit, ut nihil metuebamus, cum contra obtinuerit etiam Christus apud plerosque, apud quos adhuc superesse aliquid praesidium Satanae verebamur.

Tandem Basileenses effecerunt, ut ad 24. Septembris sint Basileae iterum conventuri ecclesiastae Helvetiorum et legati rerumpublicarum Helveticarum. Ad hunc conventum et nos vocati sumus et volente Deo veniemus. Agunt siquidem hanc causam Basilienses magno studio et fide summa, huc inducti praecipue per praeclarum illum Dei organon Jacobum Meyer, virum consularem, quem Tua Paternitas plane beavit suis literis, quod ipse sua responsione testabitur. Dominus eum hoc tempore dyssenteria proxime ad portum beatae transitionis adduxerat, sed restituit eum nobis.

Dum haec aguntur, scribitur nobis Augusta, ipsos per se subscriptionem misisse. Id ubi nostri intellexerunt, scripserunt ad reliquas civitates socias, ut significent, si et ipsae per se vel per nostros suas subscriptiones vobis mittere velint, testati, se nolle amplius differre, vos de subscriptione nostra certos reddere. Tabellarius hac de causa ad urbes socias amandatus, nondum rediit; statim ubi is redierit, mittent ad vos nostras subscriptiones, paratas pridem. Moram hanc oramus boni consulite, nam nulla ejus causa est, quam post nundinarum nostrarum turbas expectatio sociorum. Scriptum tamen a symmystis nobis est, ex majore parte oppidorum recepta esse apud illos omnia, et animis gratissimis. Variae tamen incidunt hinc inde remorae, ut res tantae non possint tam mature perfici. Constantiae injecit moram Senatorum aliquorum absentia in thermis, aliorum morbus. In aliis oppidis saepe deest apud rudiores illos homines justa tanti negotii perpensio, tum satis etiam a se invicem distant illa oppida. Sed scripserunt nostri ad omnes, et rem ad optatum finem brevi perducent.

Dixi, Satanam non esse otiosum nunc, cum ecclesia penitus liberanda est gravissimo isto offensaculo dissensionis

circa sacram Coenam. Nam licet Dominus jam pridem dederit abominationi esse dicere, in S. Coena solum panem et solum vinum percipi, non etiam Christum, tamen quidam spiritus plerosque admodum perturbant, dum illos faciunt imaginari, ex adverbio „substantialiter" commixtionem Christi vel naturalem cum pane vel localem in pane inclusionem, tuus in sumptione Domini, quam indignis tribuimus, etiam fructum sumptionis. Ista tamen nemo pluribus videtur inspirare, quam Schwenckfeldius. Dominus eum compescat! Aperte tamen ille nihil, quod sciam, molitur, et de iis eum, quae per suos hinc inde clanculo spirare nimis certis indiciis deprehendimus, plane convincere non possumus. Expectandum igitur est, dum se plenius prodant hic et similes spiritus. Nos interim constanter pergemus in adserenda veritate Christi et colenda concordia.

Jussi Hervagium Tuae Paternitati librum Enarrationum nostrarum in Evangelistas meum mittere. In ejus libri praefatione apologiam praemisi Retractationum mearum, quas suis locis in hac recognitione inserui, expunctis omnibus, quae ista tumultuaria recognitione animadvertere potui, ulla ex parte vel ipsi veritati vel vobis aliquid derogare. Oro, si grave non sit, Tuam Paternitatem legere illam praefationem et suam de ea sententiam ad me perscribere dignetur. Nam non solum conscientiae meae, sed et vobis cupio satisfacere.

Est praeterea quod vos omnes per Dominum nostrum Iesum Christum obsecro et obtestor, sententiam illam de eo: quid sit officium nostrorum Principum et magistratuum in reformandis ecclesiis inter nostros? quoad ejus (?) fieri poterit, retinere dignemini. Sicut eam consilii vice scripsistis et permisistis, ut nos nostram quoque adferremus, ut utraque deinde Principibus, Christi Evangelium professis, judicanda offerantur. Nescio, per quos id factum sit; noster tamen Episcopus vestrum illud scriptum habet, non vulgaris hostis Evangelii. Habent et alii Papistae, et habuerunt id Augustae, priusquam nostri eo rediissent. Idque serio

triumphant, quod videtur scriptum hoc vestrum omnem magistratus dispositionem de religione arctare ad jus patronatus. Nam cum definiunt illud suo more, in spem magnam se erigunt, fore ut ipsis suae abominationes per vos restituantur. At experimur quotidie, Papistas (nisi eos Dominus magno miraculo immutet) sic se comparasse, ut aut se ipsos, aut eos omnes, qui purum Evangelium praedicant, ab ecclesiis depellant penitus. Interim ut ad calumniam et suae impietatis qualemcunque defensionem accipiant et pervertant omnia, nunquam non videmus. Parcite ergo nobis, symmystis vestris, parcite Ecclesiis nostris, parcite magistratibus et plebibus, cupientibus Christo vivere, neque permittatis istos antichristos se vestro patrocinio contra nos armare. Certe cum nostris autores essemus, ut papisticas abominationes in universum submoverent, non dubitavimus et vobis atque omnibus adnuntiantibus Evangelium probari, omnes principes et magistratus, qui gladii potestate funguntur, quibus scilicet omnis anima subjecta est, debere apud suos dare operam, ut una sit et vera Christi doctrina. Nam cum illi nullo se nomine, quam communis omnibus clericis immunitatis contra reformationem nostrae reipublicae tuerentur, et Paternitas Tua istum [1]) chartaceum murum spiritu Domini difflasset scripto ad Nobilitatem Germaniae, videbantur illi omnino et vestro judicio a qualibet suprema potestate, quae scilicet gladium administrat, a tam exitiosa impietate esse coercendi. Sed utut res haec habeat, de eo nobis convenit, nostros magistratus in nullos sacerdotes habere jus coercendi, nisi qui sint eorum jurisdictioni legitime subjecti. Et de hoc solo superest quaestio, quam late pateat imperium nostrorum et quantum juris in eos habeant, qui suorum populorum ecclesias administrant. Cum ergo ipsi agnoscitis, jureconsultorum et Principum esse in hac causa decernere, valde oramus, ne, antequam illi decernent praejudicetur ecclesiis, duntaxat apud istos nihil quam

1) Ms.: ista.

hostes ecclesiarum. Accepimus tamen, nos, dum causa haec discutiatur, neminem nostrorum in cathedrales ecclesias incitaturos. Sola etiam Augusta ex sociis urbibus superest, ubi Christo adhuc palam et infinita prope impudentia et insolentia insultat antichristus. Sed ibi quoque Papistae cum nunc ferantur, furore multo intolerabiliore, jactantes interim pro se vestram sententiam, dici non potest, ut dejiciant multorum animos non malorum atque animos cordatiorum excrucient. Nam quidam illic servi mammonae hinc audent poscere, ne etiam verbo Domini illorum abominationes attingantur et plebs ab illis absterreatur. Volunt siquidem et nolunt isti quidvis, modo liceat eis per sacrificos aulas habere propitias Caesaream et Regiam, quo sua scilicet faciant portentosa compendia maximis Principum istorum dispendiis. Id hodie Caesarea Majestas sentit, dum inauditis usuris ab istis deglubitur.

Mi observande in Domino Pater, scribo quae comperi, et oro vobiscum ad patrem coelestem: adveniat regnum tuum. Quia vero omnis ista quaestio pendet ab eo, quam late pateat potestas Principum et magistratuum, quidque sibi juris in eos, qui in ditione Principum et civitatum degunt sacrificia, Caesar [1]) reservarit, dederunt nostris negotium jureconsultis suis hac de re dispiciendi; quae illi responderent, cum nostras rationes excutient, tum vobis et Principibus arbitranda mittentur. Interea nos nihil in hac re movebimus. Obsecramus itaque per Christum et vos, Papistis modo nihil animorum addite. Certe illi ubique restitui volent. Non erunt contenti ecclesiis cathedralibus. Sed, ut diximus, nos nihil hic turbabimus, tantum habete etiam nostri rationem, dum causae haec excutiantur penitius. Mira isti profecto et dira consilia versant, ut amici quidam, qui consiliorum illorum conscii sunt, nobis Siculas vesperas parari putent; sed vivit Dominus!

Papistae articulos Eucharistiae similiter Augustae ha-

---

1) Ms.: † sibi.

buerunt, et inde aliis miserunt, ut hic quoque haberentur, antequam rediissemus. Quam autem his territi sunt, tam exultant ex scripto de Magistratu. Dominus eos aut in obedientiam regni sui, aut eo adducat, ut regno ipsius officere nusquam possint. Sunt vero et alii hostes concordiae nostrae, qui Papistae videri nolunt, qui idem scripti jactant apud quosdam ex nostris, conantes eo nostros a vobis alienare. Verum est, quod scribo, reverende Pater! Respicietis itaque hic nos, tantum in eo, ne quid amplius in hac re per vos spargatur, priusquam causa omnis judicetur per eos, quos ipsi eam vultis judicari.

Dum haec scribo, reverende Pater, offertur mihi liber [1]) Vadiani, qui qua occasione quoque animo editus sit, lege obsecro ex ipsius ad me literis, quarum exemplum mitto. In nundinis nostris primum de eo audivi. Scripsi statim et petii, ut videre librum liceret, antequam ederetur. Sed jam sub prelo erat. Ad petitionem etiam Vadianus respondit id, quod mitto. Librum hinc inde inspexi. Video quidem confiteri autorem, verum Domini corpus in Coena offerri et sumi; sed dum carnalem manducationem impugnat, licet videatur impugnare eam, quam nemo ponit, qua scilicet dentes nostri in ipsum corpus Domini invisibiliter infigantur, quam caninam vocabis. Vereor, ut omnia exposuerit satis solide absque offendiculo. Sed, ut dixi, legere librum nunc non vacavit. Inspexi modo anxius et tepidius, ne viro alioqui optimo et concordiae sitientissimo exciderit, quod concordiae officiat. Sunt apud Helvetios unus et alter, quos utinam tam ageret zelus Christi purus, quam ah, ah, ut plus quam mille artifex es Satan! Nihil aliud Paternitatem Tuam oro, quam ut persuadeat sibi, Vadianum esse virum certe pium et timentem Dei. Pro ejus gloria ingentia passus est, dum unus prope reipublicae suae salutem sustinet, cujus identidem consulatu etiam nomine, re semper fungitur. O utinam fuisset in

[1]) Ms. am Rand: liber Aphorismorum Vadiani de Eucharistia.

conventu Basiliensi illo, qui fuit habitus primo vere (morbus enim eum domi detinuerat), aut in conventu nostro Wittembergensi, ad quem destinatus erat, sed brevitate temporis exclusus est. Si quisquam eruditorum apud Helvetios, hic certe candidissimus et veri perquam docilis atque amantissimus est. Spero eum adfuturum conventui Basiliensi jam instanti, de quo scripsi. Interim legam librum, et tam cum ipso, quam cum aliis Capito et ego agemus causam veritatis sacramentorum et concordiae fide optima, et perscribemus ad vos tum omnia. Utcunque vero res cadant, nos certe subscriptionem mittemus nostram, mittent et aliae Ecclesiae Imperiales suas, dabitque Dominus, quid faciendum sit de Ecclesiis Helveticis, quas hactenus remorantur vix ultra quatuor aut quinque homines, nisi quod hi abutuntur veneratione Zuinglii nimia, quae multos tenet obstrenue per illum expugnatum apud ipsos Papam et restitutam disciplinam christianam, tum ingenio gentis cedere aliis plus satis horrentis. Basileenses scripserunt, et se a concordia nostra haud futuros alienos, quicquid alii faciant. Moram itaque istam nobis concedite, et conatus nostros precibus juvate. Sunt enim innumeri in hac gente filii Dei.

Commendamus nos, Capito, Hedio, Zellius, ego, ceterique fratres omnes, Tuae Reverendae Paternitati, et toti illic Ecclesiae atque Scholae omnem felicitatem precamur. Libere scripsi omnia et confidenter; boni oro id consulat Veneranda Tua Paternitas, et valeat felicissime in Domino. Argent. 6. Septembr. (1536).

Ex vero corde vera scripsi.

III.

Joachim Vadian an Luther.

[Aus St. Gallen, 28. November 1536.]

(Abschrift in der Simlerschen Sammlung in Zürich, Bd. XLI.)

D. Martino Luthero Joachimus Vadianus.

S. Nuperrimae Synodo Basileensi, vir doctissime, cum

interessem, Dominicum nostrum [1]), verbi ministrum, Senatus jussu comitatus, animadverti primum animos omnium ad concordiam ineundam non paratos modo, sed promptos etiam et volentes; dein eam fidem de sacramento Eucharistiae et Baptismi pari confessione prolatam et receptam a nostris, quam tu Wittenbergae praesentibus aliquot Ecclesiarum episcopis probasti et recepisti, quam ipsam in Conventu Basileensi 24. die Septembris habito clarissimi viri Bucerus et Capito Helveticarum Ecclesiarum Christi cum legatis tum etiam ministris summa fide (ut mihi quidem est visum) exposuerunt, idque sine labore sunt assecuti, ut articuli Wittenbergenses cum sensu declarationis ipsorum ad magistratus nostros et Ecclesias relati non probati modo, ut qui cum confessione fidei nostrae, haud ita pridem Paternitati Tuae exhibita, probe consentirent, sed etiam recepti sunt atque his quidem non manu paucorum, sed septem urbium Helveticarum, pure Christum in omni sua ditione profitentium, unanimi responsione subscriptum est, addita simul Argentoratensium declaratione, ut de sensu articulorum ab illis recepto simulque recepto a nostris non haesitaretur. Longiuscule fortassis et verbosius videri queat responsum a nostris, quam occupationes tuae ferant, sed placuit Ecclesiis, se semel totas aperire tibi, quo semel omnis tergiversationis suspicio tolleretur et charitatis mutuo firmandae exercendaeque ansa praeberetur. Sunt enim homines non pauci, quorum pars falsi fratres, qui dissidii nostri alendi gratia non cessant deferre et proscindere Ecclesias nostras, velut nihil tribuant sacramentis, et nuda jejunaque symbola ceu rem quam piam profanam ministrent suis. Quod non esse et indigne harum praesides Sacramentariis adnumerari satis superque hac ipsa responsione docetur, quam equidem tam acceptam tibi esse cuperem, quam est ab omni prorsus simulatione aliena. Fateor per initia Evangelii instaurati in opprimendis Romanae lernae

1) Dominicus Zili.

monstris, Missa videlicet privata et horrendo Eucharistiae abusu, praefractius fortasse et praecipitantius scripta quaedam et prodita verbis, quae jam nunc veteribus loquendi formulis revocatis meliori modo et citra offensionem traduntur. Sed dignum venia consilium videtur, quod eo spectat, ut ab errore tot seculis confirmato quam longissime bonorum animi dehortentur. Et sunt perquam pauci, quibus hoc sit datum, ut in obscuris difficilibusque rebus, ipsaque adeo veritate revocanda repente exactum docendi modum teneant. Mire enim etiamnum revelationis donum in Ecclesia fructificat, quotidie largiente Domino, ut et in Scripturis innotescant, quae multis seculis non dico ignorata, sed prorsus sepulta fuerunt. Caeterum isthaec autem ut missa faciamus, nihil amplius video remorae, doctissime Luthere, quominus confirmari concordia aut possit aut debeat, cum palam sit, in ipso sanae doctrinae sensu nostros [1] tecum convenire, qui veram et efficacem praesentiam Christi in Coena asserunt, et cum symbolis et verbo a Domino institutis et relictis verum corpus et verum Domini sanguinem offerri et exhiberi Ecclesiis ajunt, ut in eo ritu, nimirum divinitus sanctificato, non possint non vere vesci vera carne Domini et sanguine ejus vero potari credentes. Tantum abest, ut vacuum symbolorum usum in sacrosancto illo mysterio peragendo nostri ferant, nedum doceant. Sola illa (mihi crede) carnalis cruditas rejicitur, quae Christum oris etiam et ventris cibum facit, qualem altaribus suis e coelestibus evocatum Papistae ingerunt, ita ipsum symbolis nescio qua verborum virtute annectentes et subdentes, ut finito Eucharistiae sacro corpus Christi sub panis speciebus contineri sibi persuadeant. Quod ipsum licet fusissime in ipsa responsione intellecturus sis, tamen operae pretium arbitrabar, privatim etiam admonere, ne deessent amicorum literae, ex quibus eadem intelligeres. Te enim velis nolis in amicorum albo habeo, neque non ab eo tempore, quo

---

1) (?) Ms.: nostris.

editis libris coepisti inclarescere, cum nomen tuum quantumvis mundo invisum, tum vero doctrinam illam et gratiam, qua eximia a Domino praeditus es, magni semper feci facioque hodie, etiamsi (ut libere fatear) suspectus mihi superioribus annis fuisti, velut amplius tribuens mysteriorum elementis, quam Scripturae evidentia permittere aut fidei analogia ferre posset. Putabam enim ita te per externi verbi pronunciationem unire rem sacramentorum ipsis visibilibus signis, ut quicunque quovis modo symbola susciperent, rem quoque ipsam suscipere cum symbolis necesse haberent, quod non sine ingenti consecrationis suae jactatione falso hactenus Papistae docuerunt. Sed excussa mihi et adempta est plane nubes illa suspicionis, cum tuis elucubrationibus postea editis, tum etiam ex his, quae tui pro concordia tela ordienda sparsim bonis viris significarunt. Postrema autem ipsa Buceri declaratione factum est, ut ne somniare quidem quicquam sinistre liceat Ecclesiis nostris, cum quibus et tuas cohaerere ardentissimi cupimus, multis quidem aliis de causis, sed illa tamen inprimis adducti, ut gravissima dissensionis offensione demum sublata, intelligere orbis quiret, unum sentire nos in Domino, qui unum Christum Dominum per Evangelii sui praedicationem annunciatis et profitemini. Utcunque aut eximia sunt membra utrinque adducta ad Dominum, tamen ad gloriam Christi propagandam haud admodum commodabunt, nisi in unum corpus cum Christo capite coalescunt; coalescent autem, ubi per unanimem doctrinae consensum de uno Christi spiritu fuerint testificata.

Debetur autem Ecclesiis nostris locus aliquis, quae gravissimis afflictionibus agitatae et miris modis tentatae, id roboris in infirmitate sunt assecutae, ut extrema malint experiri, quam a sana doctrina Domini recedere. De disciplina porro alii judicent. Nec habemus opus de frequentia dicere, quanquam Tigurina Ecclesia nuperrimam Synodum centum quinquaginta episcoporum numero celebravit; habet

1) sic!

et Basileensis urbs in agro etiam frequentes Ecclesias, sicut et Scafhusiana; pauciore numero Sangallensis, Mülhusiana, Bielensis continentur, ut quo sunt inferiores numero, hoc solicitius illas aequent pietate. Quod si communium praefecturarum parochias, cum his quas pagus Glareanus et tractus Rheticus frequentes habent, nostris adnumeramus, centum nimirum parochias adjiciemus. Accedit illis Gebennensis ad Lemannum sita, duobus ministris Joanne [1]) Farello et Joanne Calvino inprimis clara, et nuper induta Christum. Losannensis Dominica, cui itidem praesunt homines Galli, non linguae modo peritia, sed pietate etiam et eruditione insignes. Proxima his est Neocomensis, quam Neuburgensem vocant, itidem foederata Bernatibus Petro Carolo, Gallo exule, episcopo clara. Ut in tanta pietatis accessione profecto nulla magis re opus sit, quam ut sanae doctrinae ministri solidam concordiam ineant, cujus hoc major nobis cura esse debet, quo amplior ejus omnium judicio et expectatione fructus futurus est. Cui et tu, Pater colendissime, pro tua virili ut adsis et faveas, per Dominum oro. Vale. Sangalli IV. Calend. Decembris 1536.

Cupio salvere clarissimos viros Justum, Philippum, Pomeranum, Crutzingerum et ceteros vestros.

IV.

Auszug aus einem Briefe Butzers an M. Jodocus Neobulus.

[10. Januar 1538.]

(Abschrift in der Simlerschen Sammlung, Bd. XLIV.)

Nunc nos optima spe sumus causam Domini habituram feliciter. Quam spem nobis confirmat, quod prorsus miraculo quodam Dei bonitatis factum videtur, ut D. Doctor rescriberet, et rescriberet tam amanter [1]), cum illa tanta

---

[1]) Vgl. Luthers Brief an die reformierten Schweizerorte vom 1. Dezbr. 1537, de Wette V, 83; Erl. Ausg. LV, 190.

offendicula ei objecta fuerint litterarum Vadiani et Leonis Judae. Quamquam de Vadiano satis mirari non possum: unus enim omnium ab initio juvit nos in causa Concordiae constantissime, et per eum legatum, non dubito etiam autorem, Respublica ejus articulos Concordiae simpliciter recepit et verbosam istam implicationem, quam explicationis nomine alii attulerunt, praetermittendam judicavit. Ipse quoque per se recepit nostra omnia, et dolore se professus est, suum scriptum [1]) non prius quam ederet, a nobis visum esse, quo licuisset ea omnia moderari et corrigere, quibus videatur praesentiam et exhibitionem Christi in sacra coena non satis plene agnoscere atque recte docere; se enim Papistarum tantum commenta et manducationem Christi, quae Christum detrahat coelesti gloria, rejicere voluisse.

3.

Zur Deutung der Bildwerke altchristlicher Grabstätten.

Eine kritische Besprechung von

„Viktor Schultzes Archäologischen Studien über altchristliche Monumente.“ (Mit 26 Holzschnitten. Wien 1880. 8°. IV u. 287 S.)

Von

Prof. D. G. Heinrici.

Unter den Beiträgen zur gesicherteren Würdigung der altchristlichen Kunstdenkmäler verdienen die Studien von V. Schultze

---

[1]) Randglosse des Manuskriptes: Aphorismorum de coena.

besondere Beachtung. Zwar bieten sie nicht eine wesentliche Vermehrung des bereits veröffentlichten Materials, — in dieser Hinsicht werden wir stets den nach des genialen G. B. de Rossi Vorbild und Anleitung die Quellen erschließenden und ausbeutenden Forschern am meisten zum Dank verpflichtet bleiben; — aber sie fordern durch die Kritik fast traditionell gewordener Ansichten und durch den Versuch, neue Gesichtspunkte für die Deutung des altchristlichen Bilderkreises zu gewinnen, zur wiederholten Rechenschaft über eifrig verteidigte und als zuverlässiger Thatbestand fortgepflanzte Vermutungen auf.

Um so dankenswerter ist jede Bemühung in dieser Richtung, als die Meinungen über den Ideengehalt des Bildschmuckes der Katakomben noch immer weit auseinandergehen. Wie groß ist die Kluft zwischen den Ergebnissen der gelehrten und kühnen Forschung Raoul-Rochettes [1]), der mit Unterschätzung der schöpferischen Kraft christlicher Kunst in den Darstellungen der Katakomben im wesentlichen nur einen christlich-ethnischen Synkretismus findet, und der kaltblütigen Plerophorie Garruccis, der nie daran zu zweifeln sich in der Lage sieht, daß der altchristliche Bildercyklus nichts anderes als Illustrationen zur katholischen Dogmatik der Gegenwart enthalte [2]). Dazwischen liegen viele Stufen und Schattierungen. In lebhafter Diskussion verhandeln zahlreiche Monographieen und wertvolle Mitteilungen in der Hauptzeitschrift der christlichen Altertumskunde, dem „Bullettino di archeologia christiana", welche G. B. de Rossi seit fast zwanzig Jahren herausgiebt, zugleich mit den Nachrichten über neue Funde die richtige Schätzung und Deutung. Aber von einer Einigung über die zuverlässigen Grundsätze hierfür ist man trotz wichtiger Zugeständnisse im einzelnen noch weit entfernt. So stellt niemand mehr die nachhaltige Einwirkung der antiken Kunst auf die altchristliche in

---

1) „Mémoires sur les antiquités chrétiennes" in T. XIII der Mém. der Académie des inscriptions et belles-lettres, Paris 1838.

2) Raffaele Garrucci, Storia della arte cristiana nei primi otto secoli della chiesa. Prato 1873 f. 6 Bde. Fol. Das umfangreiche Werk ist jetzt vollendet. Wo nichts weiter bemerkt ist, wird im Folgenden Bd. II, 1 citiert.

Abrede; die Anleihen bei jener sind sorgfältig gebucht [1]). Allein, sind die ethnischen Vorbilder als bedeutungslose Trümmerstücke einer fremden Weltanschauung herübergenommen zur christlichen Grabausstattung, oder wurden sie die Träger christlicher Ideen, in altgewohnten Formen eine eigentümlich christliche Bildersprache? Diese Frage geht im besondern auch auf die Ornamentik. Stier, Hirsch, Hase, Panther, Löwe, Pfau, Hahn, Taube — wir kennen sie alle als charakterisierende Beigaben ethnischer Gottheiten oder Sinnbilder antiker Ideen, ebenso wie der Palmzweig, das Schiff, der Anker auf antiken Denkmälern vorkommen. Die Weinranken mit Trauben weisen auf fröhliches Reifen, die Erntebilder auf erfreulichen, erfolgreichen Abschluß der Lebensarbeit. Die Darstellungen der Jahreszeiten mit den stereotypen Attributen vergegenwärtigten dem Heiden den Wechsel des Lebens, ebenso wie das Rad, die Cirkusspiele an den schnellen Lauf und den jähen Umschwung der Menschenlose erinnerten. Im Fabelvogel Phönix erblickte er ein Symbol der Unsterblichkeit [2]), in den Fabeltieren des Meeres einen Hinweis auf die Fortdauer [3]), in den mimischen Masken eine Schätzung der Tragödie oder Komödie des irdischen Daseins [4]). Auch die geflügelten Genien sind ihm nicht leere Schmuckstücke; sie erinnern an des Menschen ewiges Teil, mag

---

1) Vgl. F. Kraus, Roma sotterranea (2. Aufl., Freiburg i. B. 1879), S. 226 f.

2) Plin., Hist. nat. XIII, 4: „Mirumque de ea accepimus, cum Phoenice ave quae putatur ex hujus palmae argumento nomen accepisse emori ac renasci ex se ipsa."

3) Bartoli-Bellori (Veterum lucernae sepulcrales etc., in Lat. serm. transtulit Dukerus, Leiden 1728) zu Fig. IV: Orpheus in hymno Oceani: „Oceanum voco patrem incorruptum, semper existentem, immortaliumque deorum parentem mortaliumque hominum." Frequenter in marmoribus et arcis sepulcralibus videmus exsculptos vario cum lusus genere deos marinos, Nereïdas, Nymphas, Tritones et chorum Veneris Aphrodites ... Sperabant abs tali principio, se reversuros denuo, vitam et mortem in humore ponentes, sine quo nec produci nec corrumpi res ulla posset. — Vgl. auch Raoul-Rochette, IIe Mém. S. 226 f.

4) Seneca, Epist. 77: „Quomodo fabula sic vita: non quam diu sed quam bene acta sit, refert."

man genius als „deus cujus in tutela ut quisque natus est vivit“ bestimmen, oder als *τὸ κρατοῦν ἑκάστου*, den Inbegriff der höheren Kräfte [1]). Wenn wir nun alle diese und eine schwer übersehbare Menge gleichartiger von der antiken Kunst symbolisch gewerteter Darstellungen in den altchristlichen Grabstätten wiederfinden, wie haben wir sie da zu beurteilen?

Aber die Übernahme ethnischer Stoffe erschöpft nicht den Inhalt des christlichen Bilderkreises. Friedlich und unbefangen sind mit ihnen Motive aus der heiligen Geschichte des Alten und Neuen Testamentes in Decken- und Wandgemälden verbunden. Sie bilden einen in sich abgeschlossenen Kreis frei und ohne Gebundenheit an die biblischen Texte entworfener Bilder, die trotz mancher Verschiedenheit in Technik und Anordnung in fast gleichförmiger Wiederholung zeigen, an welchen Stücken der heiligen Geschichte die Hoffnung und Gewißheit der Gläubigen sich mit Vorliebe orientierte. Diese Bilder gestatten einen tiefen Einblick in Geschmack und Lebensauffassung. Rücksichten auf Symmetrie und Gewohnheit überwiegen das Interesse an treuer Wiedergabe. Noah trägt die Züge des Beigesetzten, dessen Grab er schmückt, seine Arche ist zur mystischen Cista zusammengeschrumpft; sie gleicht der Cista des Deukalion und der Pyrrha auf der Münze von Apamea (Berliner Münzkabinett, Nr. 885), welche vielleicht auch auf die biblische Flutsage bezogen werden darf. Ebenso wie die Zahl der Körbe bei den Verbildlichungen der wunderbaren Speisung wechselt die Zahl der Magier, die zum neugeborenen Heiland eilen. Und dieser selbst ist der Sphäre geschichtlicher Darstellung entrückt. Bisweilen verhüllt er sich in feststehende Typen, von denen einige wieder aus dem antiken Mythenkreise entlehnt sind; überall aber, wo biblische Stoffe dargestellt werden, erscheint er als idealisierte Jünglings- und später auch als idealisierte Mannesgestalt. Hier entsteht die Frage: Hält eine Idee das Ganze zusammen, oder

1) Vgl. den Mythos von der sich beflügelnden Seele (Plato, Phaedr. c. 25, S. 246; c. 32, S. 252), wo es von Eros heißt:

τὸν δ᾽ ἤτοι θνητοὶ μὲν ἔρωτα καλοῦσι ποτηνόν,
ἀθάνατοι δὲ πτέρωτα διὰ πτερόφοιτον ἀνάγκην.

dürfen wir in ihm ein mehr oder weniger vollständiges Glaubensbekenntnis aufspüren? In wie weit ferner ist auch diese Gruppe durch antike Sitte und antike Vorbilder beeinflußt?

Von der Gruppe der am unmittelbarsten aus dem christlichen Leben erwachsenen Motive sondert sich eine neue, welche Beziehungen auf den Verstorbenen darbietet. Er wird abgebildet in seiner Thätigkeit, mit den Attributen seines Berufes, in Gemeinschaft mit seinen Angehörigen, mit zum Gebet erhobenen Händen. Die zahlreichen Bilder festlicher Mahlzeiten dienen dazu, sein Andenken zu ehren und lebendig zu erhalten. Auch betreffs ihrer ist der Grenzstreit über religiöse und symbolische oder einfach realistische Bedeutung nicht überall entschieden.

Für diese Fragen eine Lösung zu finden ist die Absicht des größeren Teiles der Studien von V. Schultze. Er eröffnet dieselben mit Prolegomena über die Symbolik des altchristlichen Bilderkreises (S. 1—21), in denen er mit Abweisung gegensätzlicher Ansichten die von ihm als richtig erkannten Grundsätze der Schätzung und Deutung entwickelt. Daran reihen sich eine Anzahl inhaltreicher Abhandlungen, welche die Probe für die Richtigkeit des gefundenen Kanons erbringen sollen. Ausschließlich dient diesem Zweck die Erörterung über „die Fresken der Sakramentskapellen in S. Callisto“ (S. 22—98), den „Sarkophag aus S. Paolo fuori le mura“ (S. 145—176). Zwei andere, „ein Sarkophag mit Juno Pronuba in Villa Ludovisi“ (S. 99—120), welcher die erste Publikation dieses Denkmales beigegeben ist, und „Marienbilder der altchristlichen Kunst“ (S. 177 bis 219) eröffnen weitere Ausblicke auf die spätere Entwickelung der christlichen Kunst, indem die erstere von den synkretistischen Denkmälern, die das verweltlichende Christentum hervorbrachte, handelt, die letztere die Ausbildung der Marienverehrung von der christlichen Archäologie aus beleuchtet. Überall gewinnt der Verf. seine Ergebnisse im Gegensatze zu den Ansichten anderer Forscher, deren hohe Verdienste den oft abschätzigen Ton der Kritik hätten mäßigen sollen. Der Sachkundige weiß, wie schwierig es ist, richtig zu sehen und richtig zu kombinieren, in wie seltenen Fällen die archäologische Forschung zu apodiktischer Sicherheit gelangt.

Ich beschäftige mich ausführlicher mit dem Versuch, dem Verständnis der altchristlichen Wandmalereien und Skulpturen eine neue Basis zu geben. Es handelt sich hierbei um die zutreffende Deutung allegorischer, typischer und symbolischer Darstellungen, die aus dem Bedürfnisse der Veranschaulichung von Wertstücken des inneren Lebens erwachsen sind. Geschmack und Erfahrung bedingen ihre Form und Auswahl. Die Gewohnheit stereotypiert sie um so schneller, je verständlicher sie sind. Im letzten Grunde ist es ein freier Akt, welcher dem Glauben, der Hoffnung eine lebensvolle Gestalt in dem Typus oder dem bedeutsamen Ereignis giebt. Jeder Deutungsversuch, der von anderen als geschichtlichen Voraussetzungen ausgeht, hat daher einen weiten Spielraum, sich in eigentümlicher Weise den tieferen Sinn (die ὑπόνοια) des Kunstwerkes zu vermitteln. In dieser Beziehung äußert sich bereits Winkelmann in seinem „Versuch einer Allegorie, besonders für die Kunst" [1]: „In allegorischen Wahrheiten geht es vielmals wie mit Tauchern, welche selten an dem Orte wieder hervorkommen, wo unser Auge sie erwartete." So darf man sich nicht wundern, wenn bei ihrer Würdigung je nach dem Standpunkt des Betrachters Behauptung gegen Behauptung sich breit macht, zumal die drei Eigenschaften, die der große Kunstkenner der guten Allegorie zuschreibt, die Einfalt, Deutlichkeit und Lieblichkeit, wenn vorhanden, von späteren Geschlechtern unter neuen Voraussetzungen leicht verkannt und sich selbst entfremdet werden. In welcher Richtung aber die Deutungsversuche sich nicht zu bethätigen haben, giebt er treffend (a. a. O., S. 466) mit Folgendem an: „Man setze nicht voraus, daß der alten Künstler Absicht in jedem Bilde auf Lehre und Unterricht gegangen, man würde sonst aus der Menge auf dem Kasten des Kypselos zu Elis ein ganzes System der Moral zu ziehen haben... Man macht es, wie der Herausgeber des in gotischen Buchstaben gedruckten Romans der Rose lehrt; er sagt, es könne dieser Roman moralisch und mystisch ausgelegt werden, wenn auch dieses nicht die Absicht des Verfassers gewesen sein sollte." Wie das geschieht, beweisen die allegorischen

[1] „Werke", herausgeg. von C. L. Fernow (Dresden 1808) II, 622.

Ausleger des Homer, der antiken Göttermythe, der heiligen Schrift und so manche konfessionelle Archäologen.

Im Gegensatz zu solchem erbaulichen Willkürspiel sucht Viktor Schultze den geschichtlich gesicherten Ausgangspunkt, indem er die biblische und die gleichzeitige patristische Litteratur für die Deutung in neuer Weise dienstbar zu machen beabsichtigt, zugleich aber auf bereits gewiesenen Wegen die historischen Verhältnisse darlegt. „Die Verwirrung der Erklärer der Bildwerke, soweit dieselben symbolischen Charakters sind, ergiebt sich unmittelbar und konsequent aus der Voraussetzung, wonach dogmatisch-lehrhafte und paränetisch-praktische Zwecke als Motive der einzelnen Darstellungen gesetzt werden.“ Vielmehr hat aber „die Anwendung bildlichen Schmuckes in den christlichen Begräbnisstätten in der gleichzeitigen griechisch-römischen Sitte ihre Wurzel“. Dieselbe erwirkt in älterer Epoche in dem künstlerischen Schmuck der Gräber „den Eindruck der Fortdauer der Verstorbenen mit den Verhältnissen seines Lebens“. Später walten „mythologische Sujets“, „mythologisch umhüllte individuelle Beziehungen“ vor, welche überwiegend auf das Sterben und den Zustand nach dem Tode sich beziehen [1]). Unter Vergegenwärtigung des unbestreitbaren Einflusses dieser Vorbilder „liegt der Schluß nahe, daß, wie die antike Kunst aus dem Mythenschatze des Altertums, so die christliche aus der heiligen Geschichte den Stoff entnommen habe, um bestimmte Vorstellungen von Tod und Auferstehen oder bestimmte Beziehungen auf den Toten in einem der Antike parallelen Verfahren bildlich auszudrücken, daß also die Scenen der heiligen Geschichte, welche in der altchristlichen Kunst zur Verwendung gekommen sind, aus eben solcher Überlegung hervorgegangen sind, d. h. einen sepulkral-symbolischen Inhalt haben“.

---

[1]) Reiche Belege giebt Raoul-Rochette (vgl. besonders Mém. III S. 529). Er charakterisiert den künstlerischen Gräberschmuck als un système d'illusions consolantes. Das Grab gilt nicht als terme de l'existence, es ist vielmehr die neue Wohnung pour une nouvelle manière d'être. Vgl. dazu die Darstellungen aus der Unterwelt in den Nasonengräbern: Bartoli-Bellori, Le pitture antiche delle grotte di Roma (Rom. 1706) IV, tav. 3—10; die mystischen Darstellungen von Geburt, Ursprung und Tod bei Bartoli-Bellori, Admiranda, tav. 66. 67.

Diese Schlußreihe gründet sich auf anerkannte, durch Raoul-Rochette, Otto Jahn u. a. gründlich vorbereitete Prämissen. Im allgemeinen zutreffend werden von ihr aus Gruppen von sepulkral-symbolischen Bildern, von historischen Stücken, von Sach- und Tiersymbolen, sowie von sepulkral-mythologischen Elementen unterschieden. Letztere seien als Trümmerstücke eines fremdartigen Ganzen übernommen. Als das Ferment der eigentümlich christlichen Darstellungen wird aber — und damit ist der neue Gesichtspunkt, unter dem Schultze den altchristlichen Bilderkreis verstehen will, ausgesprochen — die Auferstehung des Fleisches angesehen. Soweit dieselben symbolischen Charakter tragen, veranschaulichen sie diesen Glaubenssatz.

Aber weder die Analogieen des antiken Gräberschmuckes noch die biblischen und patristischen Belege rechtfertigen diese Behauptung. Die antike Grabstätte galt gewiß als die Behausung des Toten, der in ihr den Angehörigen erhalten bleibt und mit ihnen verkehrt. Ihr Schmuck unterscheidet sich hinsichtlich des allgemeinen Charakters nicht von den üblichen künstlerischen Ausschmückungen der Wohnräume, wenn auch die Wahl der mythologischen und symbolischen Stoffe durch die besondere Bedeutung des Ortes geleitet ist. Sie dienen teils der Vergegenwärtigung des Abschiedsschmerzes, der Macht des Todes, seiner Plötzlichkeit, seiner Schrecken, teils der Veranschaulichung der Hoffnungen, auch wohl der Resignation des Verstorbenen, wo sie dann in den meisten Fällen die friedliche Ruhe des Grabes, das Erwachen zu einem höheren Leben, das beseligte Wiedersehen und die mystischen Sicherungen desselben im Bilde erfassen. Eigentlich historische oder der Litteratur entnommene Scenen finden sich selten und behaupten wohl stets, wo es sich nicht um gedankenlose, handwerksmäßige Wiederholung geläufiger Motive handelt, eine tiefere Beziehung auf die Art, den Charakter, die Schicksale des Verstorbenen, wie in den bevorzugten Darstellungen aus den homerischen Gesängen, oder in Bildern aus der altrömischen Legende. Fassen wir daher unter den bezeichneten Stoffen nur die aus dem religiösen Mythenschatze des Altertums herstammenden Bildwerke ins Auge, so enthalten sie mehr als eine bestimmte Vorstellung von der Art des Überganges in ein höheres

Leben, welche eine direkte Parallele zu dem christlichen Glaubenssatz von der Auferstehung des Fleisches böte.

In diesen Analogieen liegt jedoch nicht der Kern des Beweises, den der Verfasser vielmehr in der Thatsache findet, daß der Glaube an die Auferstehung des Fleisches in der alten Kirche Fundamentalartikel und Hauptkontroverspunkt zwischen ihr und dem Heidentum gewesen sei. Er citiert hierfür einige patristische Belege. Aber abgesehen davon, daß der Abstand zwischen der in der Litteratur geführten Polemik und dem Bedürfnis, die Gräberstätten mit religiös bedeutsamem Schmucke zu versehen, nicht gering zu bemessen ist [1]), steht nicht bloß aus den klassischen Aussagen des Neuen Testamentes, sondern auch aus der patristischen Litteratur zu erweisen, daß die Wiederherstellung des Fleisches keineswegs der integrierende Gesichtspunkt für die Hoffnung des Fortlebens war und die dogmatische oder apologetische Kontroverse keineswegs beherrschte [2]). Auch durch die Berufungen auf rettende Thaten der göttlichen Allmacht wird, vermöge eines Schlusses a minori ad majus, der bereits Joh. 11, 37 vorliegt, nicht sowohl die Auferstehung des Fleisches, sondern die gegründete Hoffnung der Totenerweckung überhaupt erwiesen [3]). Diese nun bleibt ohne Zweifel der Mittelpunkt der christlichen Aussichten in ein neues Leben; aber wie sie durch die Lebensgemeinschaft mit dem auferweckten Christus ermöglicht und verbürgt ist, so drängt der Glaube an sie folgerecht zur symbolischen Darstellung des Grundes der christlichen Hoffnung, also eben dieser Lebensgemeinschaft und ihrer Güter und Früchte. Dieser dienen die Taufbilder, die eucharistischen Mahle, die alttestamentlichen Typen (1 Kor. 10, 11), wie das Quellwunder des Moses, die Er-

---

1) Aus der seltenen Erwähnung christlicher Kunstdarstellungen in der gleichzeitigen Litteratur läßt sich erkennen, wie beträchtlich er war.

2) 1 Kor. 15, 35 f. Joh. 6, 63 zu vgl. mit V. 39 f. Minut. Felix (ed. Hackiana 1672), p. 324 sq. Clem. Alex. (ed. Sylburg, Paris 1641), p. 549. 600.

3) Vgl. hierzu die schätzbaren Beiträge von Le Blant, Les bas-reliefs des sarcophages chrétiens et les liturgies funéraires. Zwei Abhandlungen in der „Revue archéologique" 1879, ebenso: „Étude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles" (Paris 1878), p. 28.

rettung des Noah, deren Beziehung auf die Taufe durch 1 Petr. 3, 20. 21 gesichert ist, die Bewahrung des Daniel. In erster Stelle aber findet sie ihren Ausdruck in dem mit Vorliebe wiederholten Bilde des guten Hirten, der das Lamm vorsorglich auf seinen Schultern trägt oder die Seinen auf fruchtbarer Weide behütet. Somit erscheint der Gesichtspunkt, den Schultze zunächst aus allgemeinen Erwägungen für die Deutung der christlichen Sepulkralsymbolik feststellt, zu eng bemessen. Nicht der Gedanke an die Auferstehung des Fleisches für sich, sondern die christliche Hoffnung überhaupt, wie sie aus der sicheren Lebensgemeinschaft mit Christus erblüht und Leben wie Sterben des Gläubigen beherrscht, bedingt die Wahl der religiös bedeutsamen Bilder. Sie sind nicht Symbole der einstigen Auferstehung, sondern des unverlierbaren Heilsbesitzes in Christus [1]).

Die christliche Gewißheit nährt sich immerdar durch das lebendige Wort, das die Schrift darbietet. Sind daher auch die rein christlichen Stoffe mit großer Freiheit als Bildschmuck verwandt, so bleibt die ergiebigste Quelle für ihre Gewinnung die heilige Schrift, insofern ihre Berichte im Gemeindebewußtsein Leben gewonnen haben. Aus diesem Schatze sind die Wunder Jesu mit Vorliebe zum Bildschmuck erwählt, jedoch unter den zahlreichen Thaten helfender und rettender Liebe, welche die evangelische Überlieferung festgehalten hat, ist es doch nur eine beschränkte Anzahl, welche wie traditionell verwandt wird. Am häufigsten erblickt man die Auferweckung des Lazarus, das eucharistische Mahl oder das Wunder der Brotvermehrung. Neben letzterem findet sich in den Sakramentskapellen von St. Callisto der Geheilte mit dem Bette auf der Schulter, der auch sonst benutzt wird. Auf den Sarkophagen mehren sich die Darstellungen des Wunders von Kana und der Blindenheilung. Alle diese, ebenso wie der Typus des guten Hirten, weisen auf das Johannesevangelium; denn auch der Geheilte, der fröhlich mit seinem Bette davongeht, ist als der Kranke von Bethesda mit Recht bestimmt worden. Nun sind

1) Eben deshalb finden wir auch die Auferstehung Christi nie dargestellt, sondern nur den auferstandenen Christus, den Herrn über Leben und Tod.

die Wunder Jesu im letzten Evangelium nicht sowohl als Thaten des Mitleids und der Beglaubigung gewertet, sondern vielmehr als Selbstdarstellungen der Herrlichkeit des Gottessohnes, die, mit Ausnahme des Wunders von Kana, in den damit verbundenen Worten und den daran sich knüpfenden Reden gedeutet und nach ihrer tieferen Bedeutung gewürdigt werden. Wunder und Reden sind gleichen Gehaltes. Im Wunder wirkt sich die göttliche Kraft Christi ebenso aus, wie sie sich im Worte offenbart und bezeugt. Dieser Sachverhalt in Verbindung mit der Thatsache, daß diese Wunder des vierten Evangeliums die bevorzugten Darstellungen für die christlichen Grabstätten boten, drängt, wie mir scheinen will, zur Erklärung solcher Bevorzugung aus dem besonderen Charakter der johanneischen Berichte. Damit giebt dann die eigentümliche Verbindung von Wunder und Wort den Schlüssel zum Verständnis der symbolischen Bezüge des altchristlichen Bildercyklus, soweit derselbe neutestamentliche Stoffe dieser Art umfaßt. Christus den Herrn, der die Seinen treu behütet, der zum pneumatischen Genusse den Gläubigen sich hingebend sie zu einer Lebensgemeinschaft bindet, der dem Tode seine Schrecken nimmt, indem das neue Leben, das von ihm ausgeht, Zeit und Ewigkeit ausgleicht, erblickten sie auf den Gräbern ihrer entschlafenen Brüder. Durch ihn wußten sie sich mit den aus des Todes Banden Befreiten vereint zur lebendigen Gemeinschaft. Darum deutet der Kranke von Bethesda für sie zugleich auf jene μείζονα ἔργα, die der Herr von sich aussagt, auf das ζωοποιεῖν, das nicht mit der Auferstehung am jüngsten Tage, und auf das κρίνειν, das nicht mit dem messianischen Endgericht gleichwertig ist (Joh. 5); darum verkündigt ihnen der geheilte Blinde den Weg zum Glauben an das Licht der Welt (Joh. 8, 12; 9); darum verbildlicht ihnen das Mahl, dessen Bestandteile Brot und Fisch sind, welche dann trotz der Sättigung noch die Körbe mit ihrem Überflusse füllen, die unerschöpfliche Kraft des Lebensbrotes, das sich ihnen in Christus zum Genusse darbietet (Joh. 6, besonders V. 33 u. 51).

Unter Anerkennung der Wahlverwandtschaft des symbolischen Kerns des altchristlichen Bilderkreises und der johanneischen Texte erhält die Deutung desselben einen sicheren Ausgangspunkt und eine zuver-

lässige Richtung, welche auch in den sonst symbolisch oder allegorisch zu verstehenden Denkmälern mehr oder weniger entschieden erkennbar ist; sie bleibt nicht mehr auf die Heranziehung gelegentlicher, zum Teil zweifelhafter Analogieen aus der Patristik und der Tradition gewiesen. Wie unsicher dagegen der Weg ist, den Schultzes Deutungsversuche auf Grund seines an Tertullians Wort (fiducia christianorum resurrectio mortuorum) geknüpften Kanons verfolgen, beweist die Anwendung des Kanons auf das Einzelne. Was auf die Totenauferstehung, oder vielmehr, wie er will, die Fleischesauferstehung nicht Beziehung gestattet, wird zum historischen oder zum Genre-Bild gestempelt. Einige markante Beispiele seien hervorgehoben.

Es galt als anerkannt, daß rein historische Momente aus der evangelischen Tradition in den christlichen Bildercyklus verhältnismäßig spät aufgenommen sind. Scenen aus der Leidensgeschichte, wie die Verleugnung Petri, das Verhör vor Pilatus, finden sich erst auf Sarkophagen der konstantinischen und nachkonstantinischen Zeit. Aber in der That tritt der symbolische Charakter zahlreicher älterer biblischer Darstellungen nicht so unzweideutig heraus, wie z. B. bei dem eucharistischen Mahle oder bei der Auferweckung des Lazarus. In erster Stelle gilt das von der Huldigung der Magier, die seit dem zweiten Jahrhunderte ein beliebter Stoff geworden sind. Jedoch ist dieselbe in verschiedener Weise symbolisch gedeutet, auch bereits, wie Schultze mit Unrecht leugnet, von den Kirchenvätern. Die Magier sind die Träger des Bekenntnisses zu der im Heiland erfüllten Verheißung von dem neuen Lebenslichte. Ihre Gaben symbolisieren das Werk und die Würde des Herrn [1]). Warum soll

[1]) Justin, Dial. c. Tryph., c. 106. Iren. adv. haer. III. 9, 2. Ignat. ad Ephes. 19: *πῶς οὖν ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσιν; ἀστὴρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀστέρας, καὶ τὸ φῶς αὐτοῦ ἀνεκλάλητον ἦν, καὶ ξενισμὸν παρεῖχεν ἡ καινότης αὐτοῦ.* Auch das Weitere über die Wirkungen des Sternes der Sterne ist bedeutsam: *ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία, καὶ πᾶς δεσμὸς ἠφανίζετο κακίας, ἄγνοια καθῃρεῖτο κ. τ. λ.* Vgl. auch Gemmae selectae antiquae e museo J. de Wilde (Amsterdam 1703, fig. 178), welche ein Profilbild des J. Caesar und einen Stern vor-

es nicht dabei bleiben? Jedenfalls ist die Frage nicht mit der Behauptung erledigt: „Die Huldigung der Magier ist der Klasse der historischen Bilder einzureihen." Und wie das Hervortreten der christologischen Frage in der Theologie und in den Gemeinden mit ihnen in Verbindung stehen soll, hat Schultze zu sagen versäumt (S. 159).

Die Art, wie die Marienverehrung aus altchristlichen Bildwerken in katholischem Interesse begründet wird, provociert die Kritik. Gewiß hat der Verf. in der Abhandlung über die Marienbilder im Gegensatz zu jedweder konfessionellen Abstumpfung des wissenschaftlichen Gewissens sachliche Gesichtspunkte zur Geltung gebracht und eine Anzahl von Bildern treffender als bisher beurteilt. Aber wenn er bei dem berühmten Fresko aus der Priscillakatakombe (S. 187; Garr., tav. 81) die Absicht des Künstlers dahin bestimmt, das stille Glück der heiligen Familie mit Vermeidung alles sonst üblichen feierlichen Apparates vorzuführen, so wird er damit der Darstellung nicht gerecht. „Allein der Stern kennzeichnet diese Familie als die von Bethlehem", sagt er. Eben dadurch ist gefordert, daß es sich hier um mehr handelt als um eine „innerhäusliche Scene". Daß die Sterne ihre besonderen Kräfte haben, daß sie der Menschen Schicksal begleiten, bedingen, leiten, daß sie Propheten sind und Zeugen, erweist ein achtbarer Bruchteil der antiken Litteratur; Aratus, Manilius, Censorinus, Macrobius seien vor anderen genannt. Insbesondere der Gott und auch der Heros hat seinen Stern, bis er etwa unter die Sterne versetzt wird. Sein Stern zeigt ihm den von der Gottheit gewiesenen Weg [1]). Darum enthebt der Stern auch hier ebenso wie bei Darstellungen der Huldigung der Magier den Vorgang der Sphäre des täglichen Lebens, zumal der Mann im Pallium, der als Zeichen besonderer Würde eine Rolle in der Hand trägt (auch Schultze, S. 160), mit der leicht erhobenen

---

stellt, und dazu Ovid, Metam. 15, 746 sq. Christliche Symbolisierungen des φῶς in Spicileg. Solesm. III, p. 446.

[1]) Servius zu Virg. Aen. I, 386. Virg., Aen. II, v. 692 sq. Apollon., Rhod. Argon. IV, 294 sq.

Rechten auf den Stern zeigt. Denn allerdings vollzieht die halb geschlossene Hand mit dem erhobenen Zeigefinger den Gestus des Zeigens, wenn auch nicht so energisch wie bei dem bärtigen Manne (Garr., tav. 17, 2) der Arm erhoben ist. Mit Unrecht leugnet dies Schultze gegen de Rossi. Wen aber die männliche Gestalt vorstelle, ob Jesaias, Bileam oder Joseph, Marias Gatten, oder vielleicht auch den bestatteten Gläubigen, der darstellen liess, wie ihm das Lebenslicht aufleuchtete, bleibt in der Schwebe; jedenfalls ist der Mann im Pallium ein Zeuge für die Herrlichkeit des Kindes, auf dessen Stern er hinweist. Bemerkt sei noch, daß Schultze das Angesicht der jungen Mutter einmal mit „sympathischem und seelenvollem Gesichtsausdruck" — wie ich meine zutreffend — ausgestattet findet (S. 191), anderseits (S. 194) „ausdruckslos und verschwommen, unbestimmte Milde" zeigend.

Eines der beliebtesten Symbole Christi ist der Fisch. Die Vorliebe für das Bild erklärt sich wohl am einfachsten aus der Rückübersetzung der johanneischen Rede vom Genießen des Lebensbrotes oder des Fleisches und Blutes Christi (Joh. 6, 51. 58) in die Substanzen des Wundermahles, Brot und Fisch, das den Anlaß zu jener „harten" Rede gab; dazu kommt die Sitte der Zeit, die mit der frostigen Künstelei von Akrostichen gerne spielt. Bisher zweifelte man nicht daran, auch die Gläubigen als pisciculi Christi dargestellt zu sehen, und danach wurde auch das Bild einer der sogen. Sakramentskapellen (Schultze, Fig. 14; Garr., tav. 7, 2), das einen Fischer, im Begriff den Fisch aus dem Wasser zu ziehen, zeigt, als symbolische Darstellung der Taufe gedeutet, als Gegenstück also jener Bilder, in denen der Täufling selbst erscheint. Die Schwierigkeit dieser Beziehung erhellt jedoch aus der unmittelbar daran sich reihenden Darstellung der Taufe, welche ihre nicht seltenen Analogieen hat (z. B. Garr., tav. 5, 3). Schultze hebt zutreffend hervor, daß eine derartige Verdeutlichung des vorher symbolisch gefaßten Vorganges nur verwirrte. Damit jedoch meint er das Recht zu gewinnen, zunächst jede tiefere Beziehung des Bildes abzulehnen und eine Darstellung genrehaften Charakters darin zu sehen (S. 47). Dann modifiziert er selbst diese Meinung: „Der ernste Charakter

des Bilderkomplexes schließt eine gemächliche idyllische Scene des gewerblichen Lebens von vornherein aus; außerdem weicht die äußere Ausstattung des Fischers von derjenigen, welche die Genrebilder übereinstimmend aufweisen, erheblich ab.“ Nun, wozu dann die ganze voraufgehende Erörterung, wenn die Scene doch einen symbolischen Charakter haben soll? Dieser knüpfe sich an das Wunder vom Stater (Matth. 17, 27), — wo doch der Fisch nur Mittel für Gewinnung der Abgabe ist. Dazu komme die Neigung, im Meere die geheimnisvolle Todesmacht der Wassertiefe und damit den alles verschlingenden Tod sich zu vergegenwärtigen. Daher symbolisiere das Herausziehen des Fisches aus der Tiefe die Errettung der Seele aus der Gewalt und dem Reiche des Todes zu einem neuen Dasein (S. 50). Ist damit nun nicht der Fisch Symbol des erretteten Gläubigen? Was wiegt dagegen die Behauptung, daß „hier nur der Vorgang als solcher in Betracht komme“ (S. 50)? Aber die christliche Kunst soll einmal, „wo immer sie den Fisch mit symbolischem Inhalte bildet“, dies allein „in Beziehung auf Christus“ thun (S. 41).

Diese umherirrende Beweisführung beleuchtet scharf die Einseitigkeit der Thesis, zu deren Erweis sie unternommen wird. Wie nahe liegt dagegen die Beziehung des Bildes auf das Wort vom Menschenfischer. Wenn der Künstler das Quellwunder, den Fischfang, die Taufe, das eucharistische Mahl aneinanderreiht, so scheint mir darin eine Darstellung der entscheidenden Momente der Gemeinschaft mit Christus, die das Leben gewinnt und den Tod überdauert, zu liegen: das Wasser des Lebens, die Berufung, die Taufe, die symbolische Aneignung des lebendigen Herrn in Brot und Fisch.

Brote in reicher Anzahl und zwei Fische sind die Elemente dieses eucharistischen Mahles. Schultze bemerkt dazu in einer Note (S. 53): „Man darf sich wundern, daß dieses Zeugnis der Monumente, durch welches die Vorstellung von einem realen Genusse des Leibes und des Blutes Christi als Besitzstück der altchristlichen Gemeinde unanfechtbar erwiesen wird, noch nicht verwertet worden ist.“ Verwunderlicher ist diese Anmerkung. Ist denn der Fisch nicht Symbol? Eben darum strecken die Ge-

nießenden nach zwei Fischen die Hände aus und speisen nicht vom Fische allein, sondern auch vom Brote.

Noch manche Erörterung des Verfassers fordert Kritik [1]). Allein da aus dem Beigebrachten zur Genüge die Unzulänglichkeit der Basis des neuen Versuches der Symboldeutung erhellt, erscheint es förderlicher für die Sache, den Gründen dieser Unsicherheit weiter nachzugehen. Ich finde dieselben einmal in der zu wenig umfassenden Herbeiziehung des christlich-archäologischen Materials, sodann in der nicht auslangenden Erwägung der Art des Einflusses heidnischer Sitte auf die älteste christliche Kunst, womit die Willkür, in welcher Anleihen bei der ethnischen Kunst bald angenommen, bald abgelehnt werden, und die symbolische Bedeutung solcher Entlehnungen bald behauptet, bald geleugnet wird, nahe zusammenhängt.

Betreffs des ersteren Punktes hätte der Verfasser meines Erachtens nicht von grundsätzlichen Erwägungen den Ausgang nehmen dürfen, sondern von einer Aufnahme des Inventars der altchristlichen Wandgemälde und Skulpturen, bei der chronologische Daten, soweit sie aus Erkenntnis der Technik und des Beiwerkes zu schöpfen sind, zu berücksichtigen wären [2]). Diese Ermittelung des Thatbestandes würde zunächst ergeben haben, daß in den verschiedenen altchristlichen Nekropolen Roms trotz übereinstimmender Wiederholung der Hauptstücke des Bildercyklus nicht unbeträchtliche Abweichungen sowohl in der Vorliebe für bestimmte Stoffe als auch in der Ausführung allgemein angenommener Typen nachweisbar sind. Dazu behauptet die Ornamentik in den einzelnen abweichende Eigentümlichkeiten. Während z. B. in St. Callisto außerordentlich häufig jene mystischen Gefäße, aus denen die heilige, läuternde Flamme steigt, bald in Decken-, bald in Wandgemälden

[1]) Eine Anzahl von Versehen und Unklarheiten markiert X. Kraus in seiner Auseinandersetzung mit Schultze, Literarische Rundschau für d. kathol. Deutschland 1881, Nr. 1. 2.

[2]) Vgl. hierzu die schätzbaren Beiträge in den Abhandlungen von L. Lefort, Chronologie des peintures des catacombes Romaines (Revue archéolog. 1880, p. 153 sq. 213 sq.). F. X. Kraus, Synchronistische Tabellen zur christlichen Kunstgeschichte (Freiburg i. B. 1880).

sich finden, kommen sie in S. Pietro e Marcellino, einer Gräberanlage, deren hohes Alter schon die Nachbarschaft des Esquilin, der alten Ruhestätte der Armen, sichert, unter den zahlreichen Gemälden ebenso wenig wie der in St. Callisto beliebte Delphin vor. Pfauen, die antiken Symbole der Apotheose der Herrscherinnen, sehen wir hier wie dort, aber in Pietro e Marcellino stehen sie auf Kugeln [1]). Den guten Hirten umgeben hier bald zwei, bald mehrere Bäume, die das Paradies ebenso andeuten wie auf antiken Bildwerken das Elysium; in St. Callisto fehlt diese Beigabe. Darstellungen des eucharistischen Mahles wiederholen sich in St. Callisto, dafür bietet Pietro e Marcellino Bilder fröhlicher Gelage, die in antikem Grabschmuck zahlreiche Vorlagen finden [2]).

Zu demselben Ergebnisse führen weitere Vergleiche. Man erkennt, daß innerhalb der großen römischen Gemeinde zu gleicher Zeit in verschiedener Weise der Geschmack und die Sinnesrichtung der Glaubensgenossen bestimmt ist, und auch aus dem neutralen Gebiete, auf dem die erstehende christliche Kunst mit der Antike sich begegnet, nicht immer dieselben Stoffe entnommen werden. Ehe aber die Forschung von diesen Erfunden aus den weiteren Schritt thut, zu fragen, ob bestimmte religiöse Vorstellungen oder wenigstens ein bestimmtes Leitmotiv in dieser Mannigfaltigkeit zur Erscheinung kommt, steht eine andere Vorfrage zur Entscheidung: wie nämlich die symbolischen Bilder der altchristlichen Kunst zu analogen antiken Darstellungen sich verhalten, ob es nur die Form oder auch der Inhalt war, der bestimmte antike Vorlagen zu übernehmen veranlaßte.

Schultze berührt diese Frage, indem er einerseits die Einwirkung antiker Motive auf die Darstellung des guten Hirten mit Entschiedenheit leugnet und anderseits den ruhenden Jonas auf das Vorbild des schlafenden Endymion zurückführt. Die synkretistischen

---

1) So auch auf der Nr. 74 von Wilde mitgeteilten Gemme, wo der Pfau die Umschrift Aeternitas C. S. F. (consensu senatus factum) erhalten hat.

2) Ohne mir ersichtlichen Grund deutet Schultze das von Garr., tav. 47, 1 wiedergegebene Bild auf die Hochzeit zu Cana. Vgl. damit z. B. Garr., tav. 60.

Tendenzen, auf die er in den Abhandlungen über den Sarkophag mit Juno Pronuba und den Sarkophag aus S. Paolo f. l. m. Streiflichter fallen läßt, gehören nicht der ältesten Periode der christlichen Kunst [1]).

Die Jonascenen zunächst bieten den sprechendsten Beleg für die Freiheit in der Aneignung biblischer Stoffe. Zwei in dem biblischen Texte getrennte Vorgänge werden hier zu einer Bildreihe vereinigt: des Jona Schicksale bei der Seefahrt und seine Verstimmung über die gnadenreiche Remedur seiner Strafverkündigung. Seine Verschlingung und Erlösung geben Anlaß zur beliebten Reproduktion eines Meerungeheuers, wie es die alte Kraft häufig bildete, und sein Zorn über die bewahrte bußfertige Stadt, dem er in bequemer Lage sich hingiebt, kommt in dem Mittelbilde des Cyklus gar nicht zum Ausdruck; aus dem zürnenden wird der ruhende Jona. Mag der Prophet von Blattwerk und Kürbislaube überschattet sein oder nicht, mag er in langhingestrecktem Schlafe liegen oder aufgerichtet sitzen, stets trägt er den Ausdruck friedlicher, selbstgenügsamer Ruhe; entweder schläft er, um fröhlich zu erwachen, und in diesem Falle kommt die Auffassung überein mit den Darstellungen des Endymion (S. 81 f.); oder er sitzt, um zu neuer Thätigkeit sich zu erheben. Mit Recht betont Schultze, daß wir in dem schlafenden Jona eine christliche Wiedergabe der antiken Volksvorstellung vom Tode als einem Schlafe haben, die sich an antike Vorbilder lehnt. Aber wenn er weiter in dem ruhenden Jona den Ausgangspunkt des ganzen Cyklus erblickt, so kommt er dadurch nicht nur mit seinem Kanon der Bilderdeutung in Widerspruch, sondern wird auch der Darstellung selbst nicht gerecht. Schon die Thatsache, daß Jona keineswegs stets als

1) Eine zusammenfassende Behandlung der synkretistischen Denkmäler, unter denen das wichtigste von Garrucci ausführlicher besprochen ist (Les mystères du Syncretisme phrygien dans les Catacombes romaines du Prétextat, in Cahier et Martin, Mélanges d'Arch. IV. Paris 1854), würde, abgesehen von dem kunst- und kulturgeschichtlichen Interesse, die Kenntnis des Gnosticismus ebenso fördern, wie das Studium der gnostischen Gemmen. Einen gnostischen φυσιόλογος hat Pitra, Spicileg. Solesm. III, 338 sq. publiziert.

Schlafender aufgefaßt ist, daß ferner bisweilen **nur** der Akt des Verschlingens und Ausspeiens fixiert ist, widerlegt seine Ausführungen.

Daß der gute Hirte gleichfalls das Idealbild einer echt christlichen Anschauung vom Heiland ist, fordern jene Selbstzeugnisse in Allegorie und Parabel (Joh. 10, 1 f. Luk. 15, 2 f.) nebst ihren alttestamentlichen Analogieen. Jedoch ist mit dieser Anerkennung nicht ausgeschlossen, daß die Darstellung der christlichen Idee an antike Vorlagen sich lehne und vertraute Typen mit neuem Gehalt erfülle. Besonders seit **Raoul-Rochette** eingehend diese Meinung begründete [1]), ward daher allgemein angenommen, daß eine Beziehung zwischen den Bildern des christlichen guten Hirten und des Hermes Kriophoros vorhanden sei. Von dessen Statue und dessen Kultus berichtet Pausanias (Boeotica XXII, 2 sq.) und erzählt zugleich, daß am Hermesfeste der schönste Jüngling „mit einem Lamm auf der Schulter" die Prozession eröffne. Auch sonst findet sich manche Spur der Verehrung des Götterboten und „Seelenführers", der den Weg in die Unterwelt den Seligen ebnet und mit seinem goldenen Stabe sie leitet [2]), unter dieser Form [3]). Besonders bemerkenswert ist das von **Bartoli** veröffentlichte Wandgemälde, welches genau altchristlichen Bildern des guten Hirten entspricht, und dessen Charakter und Umgebung es wahrscheinlich machen, daß es ebenso wenig ein bloßes Genrebild ist,

---

[1]) Mém. I, 96—111. Vgl. **Münter**, Sinnbilder u. Kunstvorstellungen der alten Christen (Altona 1825) I, 60—65. **Münter** wird von **Raoul-Rochette** oft stillschweigend benutzt.

[2]) Es genügt, auf **Horat.**, Od. I, 10 zu verweisen:

Qui feros cultus hominum recentum
Voce formasti ...
Tu pias laetis animas reponis
Sedibus, virgaque levem coerces
Aurea turbam, superis deorum
Gratus et imis.

[3]) Révue archéol. 32 (1876), 2, S. 297. v. **Sybel**, Katalog der Skulpturen von Athen (Marburg 1881), Nr. 374. 6604. (?) 7116. V. **Schultze**, S. 67, Note 2. Vgl. auch den pastor bonus mit Widder **Garrucci**, tav. 44, 1.

als der Hirt auf dem von Schultze (S. 232) nicht als heidnisch erwiesenen Sarkophage der Livia Primitiva [1]). Gerade weil die Darstellung des guten Hirten „kometerial" ist, lag der Gedanke an Hermes nahe, der die Seelen der Verstorbenen um sich sammelt wie der Hirt die Schafe; jedenfalls aber lag er näher als eine Beziehung auf Hades als den wohlwollenden Beherrscher der Unterwelt (S. 73). Und wie wenig es genügt, nichts weiter als eine sepulkrale Bedeutung des Bildes anzunehmen, beweisen schon die alttestamentlichen Stellen, die Schultze sammelt (S. 71).

Für das Festhalten des traditionellen geschichtlichen Bezuges spricht ein weiteres Moment. Der gute Hirte hat sein Gegenstück in Orpheus, der zweifellos nach antiker Weise [2]) wiederholt in den Katakomben von S. Callisto und St. Domitilla als Mittelbild der Decke oder Hauptbild der Schildplatte des Arcosoliums, also an bevorzugter Stelle, zum symbolischen Ausdruck der christlichen Hoffnung gewählt ist. Der mythische thrakische Sänger ist der Friedebringer für die Schöpfung; Wolf und Lamm lauschen einträchtig den Zauberklängen seiner Leier [3]), er drang lebend in den Hades, er ist der Stifter von Mysterien, die eine bessere Hoffnung für das Leben nach dem Tode sichern sollen [4]). Nicht anders sind die mehrfach vorkommenden Darstellungen von Amor und Psyche zu

---

1) Bartoli-Bellori, Le pitture antiche delle grotte di Roma... appendice tav. III. Stephani, Compte-rendu de la comm. archéol. de S.-Petersb., p. 28.

2) Vgl. die Münze des Marc Aurel bei Münter, Sinnbilder, Fig. 65, mit dem christlichen Bilde Fig. 64. Philostratus, Imagines, c. VII. Lucian, De astrologia, § 10.

3) Philostr. l. c.

4) Pausan., Boeot. IX. 30, 3: *Ὁ δὲ Ὀρφεύς ... πιστευόμενος εὑρηκέναι τελετὰς θεῶν* (daher stand ihm zur Seite auf dem Helikon eine Statue der *Τελετή*) *καὶ ἔργων ἀνοσίων καθαρμούς, νόσων τε ἰάματα καὶ τροπὰς μηνιμάτων θείων*. Augustinus, Cic. Dei XVIII, 14: „Per idem temporis intervallum exstiterunt poetae qui etiam theologi dicerentur, quoniam de diis carmina faciebant, — Orpheus, Musaeus, Linus. Verum isti theologi non pro diis culti sunt (dieses behauptet Tertullian, De anim. c. 2), quamvis Orpheum nescio quomodo infernis sacris praeficere soleat civitas impiorum." Vgl. Lobeck, Aglaoph., p. 236.

beurteilen, zu denen wohl nicht die Hoffnung auf ein Wiederfinden im Jenseits (Schultze), sondern vielmehr die Vorstellung der beglückten gesicherten Gemeinschaft mit dem Vermittler des höheren Lebens das Motiv gab. Zeigt sich in dem allen — von weiteren Belegen zu schweigen — nicht jene reine Unbefangenheit, welche ohne Ärgernis liebgewordene Stoffe aus der überwundenen Religionssphäre zur Erbauung des christlichen Lebens nicht bloß als Überstände, sondern als wertvollen Besitz sich erhält, eine Unbefangenheit, welche vor anderen in der weitherzigen Weltanschauung eines Klemens von Alexandria ihre grundsätzliche Durchführung findet? [1])

Man darf meines Erachtens noch weiter gehen, ohne dem Vorwurf, die symbolistes à l'outrance zu vermehren, sich auszusetzen. Ich bemerkte, daß die Ornamentik der antiken Gräber zum guten Teil symbolischer Art sei. Ihr Anblick erweckte bestimmte Vorstellungen und Empfindungen, welche auch bei handwerksmäßiger Reproduktion schwerlich vollkommen versiegten. Und noch über die angenommenen Grenzen hinaus dürfte die Ermittelung des astrologischen Wertes mancher als einfache Ornamente angesehener Stücke symbolische Motive feststellen können. So deutete z. B. der Capricornus, in dessen Zeichen die Tage am sonnigsten und längsten waren, auf unwandelbar seliges Leben [2]). Doch ich enthalte mich, auf diese Frage weiter einzugehen, da eine wissenschaftliche Würdigung des Einflusses der Astrologie auf Geschmack und öffentliche Meinung der antiken Welt, abgesehen von gelegentlichen Notizen, noch aussteht.

Die Freude am Symbolischen eignet gleicherweise der altchristlichen Kunst und Litteratur. Wie seine ausführlichen Erörterungen

---

[1]) Für die richtige Bestimmung des religiösen Gegensatzes von Heide und Christ haben diese Befunde Bedeutung. Derselbe geht nicht etwa auf den Gegensatz von antiker Kultur und christlicher Religion. Die antike Kultur hegt ihre λόγοι σπερματικοί, kraft deren das Christentum ihren Wahrheitsgehalt ebenso wie die Gottesoffenbarung im Alten Testamente als sein Eigentum in Anspruch nimmt. Vgl. 1 Kor. 3, 21—23.

[2]) J. Scaliger ad Manil. (Heidelberg 1590), p. 141. Bartoli, Sepolcro de' Nasoni, p. 51. Vgl. die bei Wilde N. 12. 13 mitgeteilten Gemmen.

im 5. Buche der Stromateis zeigen, erkennt Klemens von Alexandria bei Hellenen, Barbaren und Christen dieselbe Tendenz auf Verhüllung der tieferen Einsicht und Erweckung der Aufmerksamkeit durch die Phantasie [1]). Wurde nun die herkömmliche Ornamentik der antiken Welt unbedenklich übernommen, so verwandelte sie sich dadurch schwerlich mit einem Schlage in eine leere Augenweide. Sie versetzte auch den Gläubigen in vertraute Umgebung, sie vergegenwärtigte bestimmte Hoffnungen, die er nicht im Widerspruch mit seinem Bekenntnis zu Christus fand. Erst mit der allmählichen Erstarkung der spezifisch-christlichen Kunst verschwindet sie; man verstand sie nicht mehr. Daher ist aus dem Gebiete der bedeutungsvollen Anleihen bei der antiken Kultur die Ornamentik nicht auszuschließen; nicht bloß bestimmte Symbole, die neuen Gehalt gewannen, wie Palme, Anker, Schiff, oder gewisse Beigaben, wie der thaumaturgische Stab des Wunder thuenden Christus (Schultze, S. 59) gehören dahin. Wo aber die Grenze zwischen dem leeren Ornamente und dem symbolischen Schmuck zu stecken sei, bleibt jedesmal für den besonderen Fall unter Berücksichtigung der monumentalen Quellen und der einschlägigen Litteratur, aus der noch manche Schätze zu heben sind, zu entscheiden. Ohne Zweifel wird hierbei oft mit einem non liquet abzuschließen sein [2]).

---

[1]) c. IV, § 21: *πάντες οὖν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, οἱ θεολογήσαντες βάρβαροί τε καὶ Ἕλληνες τὰς μὲν ἀρχὰς τῶν πραγμάτων ἀπεκρύψαντο, τὴν δὲ ἀλήθειαν αἰνίγμασι καὶ συμβόλοις, ἀλληγορίαις τε αὖ καὶ μεταφοραῖς καὶ τοιούτοισί τισι τρόποις παραδεδώκασιν, ὁποῖα καὶ παρ' Ἕλλησι τὰ μαντεῖα, καὶ ὅ γε Ἀπόλλων ὁ Πύθιος λοξίας λέγεται.* Wie nach diesem Grundsatz die allegorische Deutung der Alten verfahren zu müssen glaubte, erhellt aus der Einleitung des Heraclides Ponticus zu seinen Allegoriae Homeri (Opuscula mythologica etc. ed. Gale (Amsterdam 1688), p. 405 sq.). Auch Klemens rechnet (a. a. O., § 24) Orpheus, Linus, Musäus, Homer, Hesiod zu den Poeten, die von den Propheten des Alten Bundes „in der Theologie unterwiesen“ wurden und deshalb *δι' ὑπονοίας πολλὰ φιλοσοφοῦσι. Παραπέτασμα δὲ αὐτοῖς πρὸς τοὺς πολλοὺς ἡ ποιητικὴ ψυχαγωγία, ὅπως εἰς τὴν τῶν αἰνιγμάτων ἔννοιαν ἡ ζήτησις παρεισδύουσα ἐπὶ τὴν εὕρεσιν τῆς ἀληθείας ἀναδραμῇ.*

[2]) Viel Material hat F. Piper in seiner „Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst von der ältesten Zeit bis ins 16. Jahrhundert“ (Weimar 1881) gesammelt.

Auf diesem Wege scheint mir das nach Lage der Sache mögliche Verständnis der altchristlichen Kunst noch voller und zuverlässiger erschließbar und dem willkürlichen Eindeuten der Allegorese noch erfolgreicher ein Riegel vorzuschieben. Man gelangt auf ihm zur Einsicht in die Empfindungsweise der alten Gemeinde und vermag zugleich festzustellen, an welchen Punkten die Quellen für die geschichtliche Erkenntnis versagen. Man gewinnt ein geschichtlich begründetes Recht, die verschiedenen Momente und Motive, aus denen der altchristliche Gräberschmuck hervorging, zu sondern, und erwirbt die Mittel, der allmählichen Umformung des Übernommenen zu Christlichem, der allmählichen Ausstoßung, dem Absterben des innerlich Fremdartigen, dem Herauswachsen endlich der original christlichen Stoffe, die zunächst vorwiegend alttestamentliche Typen, dann immer ausgedehnter die evangelische Überlieferung ausnutzen, bis zu der Periode nachzugehen, in der das Christentum offizieller Glaube des Weltstaates wurde und die christliche Kunst die Transcendenz des zur Priesterreligion gewordenen Evangeliums in den weiten Hallen der christlichen Tempel zur Anschauung brachte. Damit nähert man sich dem letzten Ziele der archäologischen Forschung, der Erkenntnis nämlich, wie in der altchristlichen Kunst das reiche und mannigfach bedingte Leben der Gläubigen sich wiederspiegelt, und zwar unmittelbarer, unreflektierter, als es in der Litteratur der Fall sein konnte. Viel ist hierfür bereits geschehen; insbesondere danken wir, abgesehen von de Rossis Forschungen, den Arbeiten le Blants fördernde Einsichten in den Parallelismus der stereotypierten Skulptur der christlichen Sarkophage und der altchristlichen Liturgieen; reicher noch hinsichtlich des Materials sind die Untersuchungen und Mitteilungen de re symbolica, die Pitras Spicilegium Solesmense im dritten Bande giebt, die auch über die „Physiologia", d. h. über die Methode, die Mythen zu allegorisieren, und ihre Übernahme seitens der christlichen Väter, wertvolle Aufschlüsse bieten; aber der noch unausgeglichene Streit über die richtigen Grundsätze beweist, daß die Aufgabe, geschichtlich zu würdigen, was allein durch geschichtliche Forschung erkannt werden kann, noch immer zur Lösung gestellt bleibt. —

Die Abschnitte der Studien Schultzes, die in keiner direkten

Verbindung mit seinem Hauptzweck stehen, enthalten gleichfalls anregende Untersuchungen. Die Abhandlung über „das Grab des Petrus“ (S. 220 f.) bringt die Schwierigkeit, aus den monumentalen Funden die Tradition von den letzten Schicksalen des Apostels zu ergänzen und zu stützen, klar zum Bewußtsein und enthält eine vielfach treffende Kritik vorschneller Schlüsse. Die kritische Übersicht über „die altchristlichen Bildwerke des Museo Kircheriano in Rom“ (S. 256 f.) kann zwar die eigene Anschauung nicht ersetzen, aber ist ein lehrreicher Führer [1]). Am meisten Verdienst behauptet die Abhandlung über „die Katakomben von Syrakus“ (S. 121) als erster umfassender Versuch einer wissenschaftlichen Erforschung dieser altchristlichen Denkmäler.

---

[1]) Vgl. übrigens als Ergänzung J. Brunatius, Musei Kircheriani inscriptiones ethnicae et christianae (Mailand 1837). Ettore de Ruggiero, Guida del Museo Kircheriano (Roma 1879), hat keinen wissenschaftlichen Wert.

Rezensionen.

1.

System der christlichen Glaubenslehre von Dr. **J. A. Dorner.** 2 Bde. (Bd. I: Grundlegung oder Apologetik, 749 S.; Bd. II: Spezielle Glaubenslehre, 1018 S.) Berlin, Verlag von Wilhelm Hertz.

Wenn ich es, einer an mich ergangenen Aufforderung zufolge, versuche, dieses bedeutende Werk hier zur Anzeige zu bringen, so darf ich wohl zum voraus einige Nachsicht für mich in Anspruch nehmen, welche in der Schwierigkeit der Aufgabe begründet sein mag. Wir haben es ja hier mit einer theologischen Arbeit zu thun, welche deutlich den Stempel eines Lebenswerkes an sich trägt, worin der hochverdiente und ehrwürdige Herr Verfasser die gereifte Frucht einer durch vier Dezennien hindurch fortgesetzten Forschung über die christlichen Glaubenslehren nun in großartiger systematischer Darstellung darbietet, wie er auch mit vollem Grunde sein Werk als „System" betitelt hat. Einem solchen Werke gegenüber geziemt es uns wohl vor allem unsere Freude über seine Vollendung, verbunden mit aufrichtigem Danke für die der Theologie und Kirche geschenkte wertvolle Gabe auszusprechen. Aber bei dem außerordentlichen Reichtum des Gebotenen ist es unmöglich, in dem engen Rahmen einer einzigen Anzeige ein nur annähernd vollständiges Bild davon zu geben. Wir müssen uns darauf beschränken, den wesentlichen Charakter des Werkes unter Berücksichtigung seines ganzen Standpunktes, seiner Anlage und Methode und der wichtigsten Ausführungen in den entscheidenden Hauptpunkten hervorzuheben und, soweit es geboten erscheint, zu beleuchten.

Es wird uns diese beschränktere Aufgabe durch die Beschaffenheit unseres Werkes wesentlich erleichtert. Denn dasselbe trägt ein sehr bestimmtes Gepräge an sich, der Standpunkt wird durchaus klar und unzweideutig nach allen Seiten entwickelt und durchgeführt, der Aufbau vollzieht sich nach einem einfachen, durchsichtigen Grundriß, und auch durch die oft überreiche Fülle des Details, worin die ausgebreitete Gelehrsamkeit des Verfassers zutage tritt, ziehen sich gewisse Grundgedanken und Ziele als leitende Fäden sicher hindurch, so daß man nach rückwärts und vorwärts stets in lebendigem Zusammenhange eines fein durchdachten und geordneten Ganzen erhalten wird.

Es ist zwar öfters mißlich, ein theologisches Werk dadurch zu charakterisieren, daß man es im Rahmen bekannter kirchlich-theologischer Parteibezeichnungen unterbringt. Aber das vorliegende kann zunächst nach seinem hervorstechenden Charakter gar nicht anders in der Kürze bezeichnet werden als durch die Aussage, daß in demselben die ausgebildetste und zweifellos bedeutendste Glaubenslehre vorliege, welche aus dem Schoße der sogen. Vermittelungstheologie, und zwar der rechten Seite derselben, hervorgegangen ist. Seiner ganzen Haltung und Tendenz nach reiht es sich ein in jene Behandlung der Glaubenslehre, wie sie im ganzen vor 3 Decennien durch Nitzsch, J. Müller, Martensen, Lange, Liebner u. a. vertreten worden ist. Dies tritt teilweise auch noch in der in unserem Werke besonders reichlich und sorgfältig aufgeführten Litteratur auffällig zutage. Obgleich die neuere Litteratur auch reichlich erwähnt ist und eingreifende Werke und Bewegungen der zwei letzten Jahrzehnte (z. B. Biedermann, Ritschl, Lipsius auf der einen, Frank auf der anderen Seite) zum Teil eingehend berücksichtigt werden, so wird doch die frühere Litteratur mit Vorliebe angeführt und gewürdigt. Und jedenfalls tritt fast nirgends zutage, daß die Auffassung des Verfassers durch neuere Erscheinungen noch wesentlich beeinflußt worden wäre, obgleich sich der stille oder ausgesprochene Dialog mit denselben durch die meisten Partieen hindurchzieht. Nach der einen Seite nimmt also der Verfasser seinen Ausgangspunkt wesentlich von Schleiermacher oder doch vom Schleiermacherschen Impulsen, und wo es irgend angeht, werden Schleier-

machers Sätze in einem Sinne gedeutet, welcher dieselben der biblischen und kirchlichen Anschauung möglichst nahe bringt. Jedoch wird vor allem Schleiermachers Grundanschauung über das gegenseitige Verhältnis von Glaube und Glaubenslehre, wenn auch nicht ohne eine unten näher zu besprechende Modifikation, festgehalten. Auf der anderen Seite findet sich ein weit positiveres Verhältnis zum kirchlichen Dogma und eine Benutzung bzw. Rechtfertigung der biblischen Aussagen gerade auch im Sinne des kirchlichen Dogmas, welche sich von der freieren Stellung Schleiermachers ziemlich weit entfernt. Nur der Standpunkt der Unionstheologie wird entschieden und, wie uns gerade auch in der Abendmahlslehre scheinen will, auf eine siegreiche Weise vertreten. Dabei aber wird das Dogma nicht nur durchweg vom Standpunkte innerlicher Aneignung aus in lebendiger Gegenwart reproduziert, sondern der Verfasser sucht insbesondere das Einzelne und Ganze in spekulativer Weise mit wissenschaftlichen Ideen zu durchdringen, wie sie teils der neueren Theologie von Schleiermacher her eigen sind, teils auch zu dem Entwickelungsgang der neueren Philosophie in nächster Beziehung stehen.

Am auffallendsten tritt die konservative Neigung des Verfassers in seinem Verhalten gegenüber von den historisch-kritischen Untersuchungen über die heilige Schrift hervor, wie sie speziell in ihren biblisch-theologischen Ergebnissen für den dogmatischen Prozeß eine so eingreifende Bedeutung erlangt haben und eine wesentliche Umgestaltung einzelner hervorragender Glaubenslehren zu fordern scheinen. Es betrifft dies ganz besonders die Christologie und die mit ihr zusammenhängende Trinitätslehre. Jene tief einschneidenden Untersuchungen über das Verhältnis der johanneischen und synoptischen Christologie und die gleichfalls hierher bezüglichen Fragen inbetreff der Briefe und der Lehre des Apostels Paulus werden noch ganz im Sinne jener konservativen Anschauung erledigt, wie sie z. B. in der zu ihrer Zeit ja freilich vortrefflichen Theologie des Neuen Testamentes von Schmid behandelt worden sind, wie sie aber dem heutigen Stande der Forschung gegenüber sich nicht mehr wollen erledigen lassen. Bei der großen Vertrautheit des Verfassers mit dieser Forschung muß man sich seine offenbare

Scheu vor dem Weiterdrängen der theologischen Arbeit auf dem bezeichneten Gebiete wohl aus der Antipathie und den begreiflichen Bedenken erklären, welche ihm durch den vielfachen Mißbrauch des historisch-kritischen Verfahrens eingeflößt worden sind.

Durch das vorhin Bemerkte soll aber der hohe Wert unseres Werkes auch für die Gegenwart keineswegs in Abrede gezogen werden. Vor allem ist es ein ausgezeichnetes Lehrbuch; es giebt wohl keine andere Darstellung, aus welcher zunächst für den Zweck der Instruktion auf dem Gebiete der Glaubenslehre so viel zu lernen wäre [1]). Aber seine Bedeutung geht über den bezeichneten Gesichtspunkt weit hinaus. Wir nennen hier in erster Linie den edeln, wahrhaft ethischen Charakter der ganzen Darstellung, von welchem man nur den wohlthuendsten Eindruck empfangen kann. Dabei ist die Diktion bei aller Schärfe und Kontinuität dialektischer Entwickelung sowohl in dem zusammenfassenden Texte der Paragraphen als in den Erläuterungen so einfach und klar, so unmittelbar sachlich, lebendig und konkret, so ferne von allem Geschraubten, Zweideutigen oder Phrasenhaften, daß man das Buch bei aller wissenschaftlichen Anregung und Gedankenarbeit doch zugleich mit Genuß, ja partieenweise mit wahrer Erhebung und Erbauung lesen kann. Doch dürfte die Darstellung an einigen Stellen kürzer und konzentrierter sein. In sachlicher Hinsicht aber ist es gewiß wertvoll genug, wenn die dogmatische Anschauung jener früheren Richtung, welche um die Vermittelung des Alten und des Neuen so ernstlich gerungen hat, noch einmal in der vollen Waffenrüstung ihrer hochachtbaren Gelehrsamkeit und Ideenfülle auftritt und einer jüngeren Generation, welche gar zu flüchtigen Fußes vorwärts eilen möchte und oft nahe daran ist, an der objektiven Wahrheit überhaupt zu verzweifeln oder welche sich oft so schnell fertig irgendeiner Autorität in die Arme wirft, mit der Anleitung zu nochmaligem gründlichem Besinnen sich in den Weg stellt. Es ist die gerade auf dem Gebiete der Glaubenslehre besonders wichtige Kontinuität der Entwickelung, welche durch unser Buch vor-

[1]) Wir erwähnen hier auch die beiden vortrefflichen Register (das sachliche und das biblische), welche die vielseitige Benutzung bestens erleichtern.

züglich repräsentiert wird. Dabei läßt der Verfasser auf allen Punkten erkennen, mit welchen Schwierigkeiten die Glaubenslehre zu ringen hat, und das macht ihn so geneigt, von den verschiedensten Auffassungen zu lernen und wenigstens irgendein Moment der Wahrheit darin anzuerkennen. Öfter begnügt er sich, mehr die Grenzlinien gegen die entschiedenen Irrtümer zu ziehen als die Positionen definitiv zu formulieren, und bei einigen Materien (Engel, Teufel, Zwischenzustand, Millennium u. s. w.) gesteht er zu, daß vollkommen sichere Aussagen darüber nicht gemacht werden können. Doch überwiegt bei ihm die Zuversicht und das Bestreben, auch zweifelhafte Punkte wenigstens zu einer gewissen subjektiven Entscheidung zu bringen.

Wenden wir uns nun im einzelnen zu dem Inhalte des Werkes, so handelt es sich zuerst um den Ausgangspunkt der ganzen Darstellung, so zu sagen um ihr wissenschaftliches Prinzip, womit die Methode in engster Verbindung steht. Beide sind in der besonders charakteristischen Einleitung (§ 1—14) unter dem Titel „Pisteologie“ entwickelt. Diese Einleitung soll die Stelle der sonst ziemlich unfruchtbaren Prolegomenen vertreten. Die Grundgedanken sind folgende. Die systematische Theologie hat das Christentum als die Wahrheit zur Darstellung zu bringen, speziell die Dogmatik soweit als Wesen und Thaten Gottes den Inhalt desselben bilden. Mittelpunkt dieser Wahrheit ist Christus, als die persönliche Einheit des Göttlichen und des Menschlichen, ferner des Idealen und des Realen (Historischen), von der Kirche der Gottmensch genannt, das Realprinzip des Christentums (S. 35). In ihm ist auch Gottes Wesen und Thun dem Christen offenbar. Diese Wahrheit ist freilich als solche nur vorhanden für den Glauben. Credo ut intelligam. So ist der Glaube in gewissem Sinne das Prinzip der christlichen Glaubenslehre und zwar nicht im subjektiven allein. Denn der Glaube hat von Christo und damit von der höchsten Bezeugung Gottes eine solche unmittelbare Erfahrung, daß diese ihm nicht bloß zum Grunde unerschütterlicher Gewißheit, sondern auch inhaltlich zum Prinzip einer sehr bestimmten Gotteserkenntnis wird. Diese Erkenntnis ist schließlich in ihrer vollen Entfaltung die wissenschaftliche, die systematische,

also die Glaubenslehre. Da nun der Glaube nicht bloß eine Bestimmtheit des subjektiven Bewußtseins ist, welchem sein Objekt transcendent bleiben würde, so enthält auch die Glaubenslehre keine bloße Beschreibung frommer Gemütszustände oder sittlicher Überzeugungen und hiermit zusammenhängender Vorstellungen von dem Objekte (Schleiermacher, Ritschl, Lipsius), auch ist sein Objekt nicht erst durch Rückschlüsse aus der mit dem Glauben gesetzten Thatsache der Wiedergeburt zu finden (Frank). Sondern im Glauben ist, wie in aller Erfahrung, das Objekt wirklich präsent für das Subjekt, welches sich in adäquater Empfänglichkeit demselben aufgeschlossen hat.

Mit Recht legt der Verfasser auf diese realistische Ansicht von der Glaubenserfahrung großen Wert und hebt noch weiter hervor, daß vollends dann, wenn der schöpferische Urgrund alles Seins und insbesondere des Geistes, Objekt der Erfahrung werde, die Aktivität seiner Selbstbezeugung deutlich und auf immanente Weise als Grund der Erfahrung im Subjekte sich kundgebe. „Wir erkennen Gott, indem wir von ihm (durch Christum und den h. Geist) erkannt sind“ (1 Kor. 8, 3. Gal. 4, 9); der Glaube besitzt also ein unmittelbares Wissen von Gott, nicht bloß ein sekundäres oder durch Schlüsse von der Wirkung auf die Ursache vermitteltes (S. 41). Treffend wird nachgewiesen, daß überhaupt nur durch eine solche Auffassung der Erfahrung, welche in derselben die wirkliche, wenn auch noch nicht vollkommene, Einigung von Subjekt und Objekt auf Grund einer ursprünglichen Homogenität von beiden setzt, sowohl der leere logische Idealismus als jene neuerdings auch in die Theologie eingedrungene Art von Empirismus abgewehrt werde, hinter welcher der Skepticismus lauert.

Das Verhältnis des Glaubens zu den objektiven Faktoren von Schrift und Kirche folgt weiter unten. Zunächst soll nun das Werden der grundlegenden Glaubenserfahrung nachgewiesen und damit zugleich ihre Eigentümlichkeit noch näher bestimmt werden. Nur derjenige Glaube kann Prinzip der evangelischen Glaubenslehre sein, welcher sich bereits erhoben hat über die untergeordneten bzw. falschen Formen des bloß historischen oder des Autoritäts-Glaubens, sowie des geschichtslosen, idealistischen Glaubens. Treffend

wird nicht bloß das Irrtümliche des katholischen Kirchen- oder Traditionsglaubens, sondern auch das Unzureichende der verschiedenen Formen des reinen Schriftglaubens auf protestantischem Boden (§ 7 u. 8) nachgewiesen und gezeigt, wie die protestantische Theologie durch die mangelhafte und schiefe Ausbildung dieses Fundamentes (durch die Reduzierung auf ihr formales Prinzip mit Zurückdrängung des materialen) notwendig der auflösenden Kritik des Rationalismus den Weg bahnen mußte. „Auch ist ja die Erfahrung von der Heilskraft des christlichen Inhaltes noch nicht unmittelbar Erfahrung von dem göttlichen Ursprung, von der göttlichen Inspiration der h. Schrift nach Inhalt und Form." Aber noch weniger entspricht es dem Wesen des Christentums und des christlichen Glaubens, wenn der Geist mit Hintansetzung des Historischen sich bloß an das Ideale, die ewigen Wahrheiten u. s. w. halten will, wie von Lessing und Kant an in der deutschen Philosophie und Theologie versucht worden ist. „Indessen wäre es kurzsichtige Enge, die Anhänger dieser Richtung sofort für feindlich gegen das Christentum anzusehen" (S. 103). Es gehört ja auch zur Absolutheit des Christentums, der Inbegriff und Ausdruck der ewigen Wahrheiten und Ideale zu sein, es soll auch als solcher begriffen und dargestellt werden. Aber der geschichtslose Idealismus wird, da er die wirkliche Gemeinschaft Gottes aus seiner Offenbarung in der Geschichte und im Subjekte nicht erfaßt, notwendig selber irre an der Wirklichkeit des Ideals, und so verliert sich das Erkennen entweder an den Prozeß der Erscheinungen (im Materialismus und Skepticismus) oder negiert die Wirklichkeit der Welt in pantheistischem Akosmismus. Das Subjekt soll die Wahrheit, welche mehr ist als ein bloß logischer Begriff, auch nicht auf dem Wege rein theoretischen Verhaltens sich aneignen. Gerade im Stadium des Zweifels muß sich den aufrichtigen Geistern die ethische Bedingtheit des Erkennens der höchsten Wahrheit und zugleich die ethische Zuversicht, der Glaube nahe legen, daß dieselbe sich dem redlich Suchenden offenbaren werde. Damit ist die entscheidende Wendung angebahnt, welche zum Ziele führt. Dieselbe treibt zu einer vom Gewissen geleiteten Selbst- und Sündenerkenntnis, und wenn die auch hier noch drohenden Abwege vermieden oder

überwunden werden, zur Aneignung und Erfahrung der Versöhnung mit Gott in Christo aus dem Evangelium. Es ist namentlich das Bild Christi selber, wie es im gesamten Neuen Testamente bezeugt ist, woraus dem suchenden Geiste die Strahlen der Gottheit entgegenleuchten. „So wird der Akt des Glaubens möglich, sittlich notwendig und wirklich, der das Evangelium innerlich aneignet und dem sich dieses nun in eigenster Erfahrung als die Kraft des Heiles und als die Wahrheit erweist, die eine neue Weise des Seins und Bewußtseins, die Gotteskindschaft begründet" (§ 11).

Wir sind nicht der Ansicht, daß ein solcher Nachweis der Genesis des Glaubens zur Grundlegung der christlichen Glaubenslehre überflüssig sei. Eine solche christliche Propädeutik entspricht namentlich dem Bedürfnisse der Gegenwart, und insbesondere stimmt auch die nachdrückliche Betonung der ethischen Bedingtheit des Glaubensprozesses mit der Natur des Christentums und mit der durchaus richtigen Tendenz der heutigen Theologie überein, den religiös-ethischen Kern der christlichen Wahrheit jedenfalls als den nächsten, substantiellen Inhalt der Glaubenslehre geltend zu machen, wenn derselbe auch von bestimmten metaphysischen und historischen Positionen, wie gerade auch in unserem Werke nachgewiesen wird, sich nicht lostrennen läßt.

Nun ist im wahren Glauben das nächste, nicht rein subjektive, sondern subjektiv-objektive Prinzip der Glaubenslehre gefunden, welches als Grunderkenntnis sich auch in der Form des wissenschaftlichen Erkennens entfalten will und kann. Aber mit Recht will dem Verfasser dieser Glaube allein als Grundlage der Glaubenslehre nicht genügen. Er ist in gewissem Sinne doch mehr nur Ausgangspunkt als Grundlage oder volles Prinzip. Denn die Glaubenslehre soll ja „das Christentum als die Wahrheit" zur Darstellung bringen. Der Glaube des Subjektes kann doch nicht für sich allein Quelle und Gewähr des Christentums sein, er ist zunächst mehr nur die Quelle der religiösen Gewißheit vom Christentum und hat jedenfalls nur die Bedeutung einer religiösen Zentralerkenntnis. Von hier aus ist noch ein weiter Schritt bis zu einer sicheren und umfassenden Entwickelung des Christentums

als der Wahrheit. Wo liegen für eine solche die weiteren Stützpunkte? Natürlich kommen hier in Betracht die h. Schrift und der Gemeinglaube der Kirche. Aber hier beginnen nun erst die schwierigsten Fragen, deren verschiedene Beantwortung gerade heutzutage hauptsächlich die verschiedenen Richtungen der Glaubenslehre von einander scheidet. Wir hätten gewünscht, daß der Verfasser die hier vorliegenden Probleme, auf welche er freilich später, namentlich bei der Lehre von der Inspiration und von der h. Schrift oder dem Worte Gottes (§ 57—59. 63 u. 135), teilweise zurückkommt, gleich an diesem Orte eingehender besprochen und seine Stellung deutlicher bezeichnet hätte. Seiner späteren Äußerung zufolge kann nicht der Glaube das Begründende für das Christentum heißen, sondern „im objektiven Christentum, wie es durch Christus offenbar, von der h. Schrift aber bezeugt ist, in letzter Beziehung in Gott liegt die begründende Macht für den Glauben" (S. 157). Er will ferner „dem Subjekt, welches principium cognoscendi subjectivum von der christlichen Wahrheit ist, die h. Schrift als principium cognoscendi objectivum zur Seite geben, beide aber durch die oberste Einheit, das principium essendi (Gott) zusammengehalten setzen" (S. 156 Anm.). Das Verhältnis zur Kirchenlehre wird S. 163f. auch erwähnt im Sinne eines mehr mittelbaren und freieren Zusammenhanges, welcher für den protestantischen Darsteller wesentlich bedingt ist durch seine Abhängigkeit von der h. Schrift. Endlich ist (§ 13 Text) als Prinzip der wissenschaftlichen Darstellung „der christlich erleuchtete Geist" genannt, welcher „durch den Glauben und seine Erfahrung mit dem objektiven Christentum geeint" ist. Wir haben also im wesentlichen vier Faktoren: einmal den im Glauben vom Subjekte unmittelbar gewußten Gott und Christus, sodann das wesentlich in der h. Schrift bezeugte objektive Christentum, drittens die Kirchenlehre, endlich viertens den christlich erleuchteten Geist, in welchem auf dem Grunde des Glaubens wohl die vorher genannten drei Faktoren geeinigt sein sollen, wobei zugegeben wird, daß es der Kirchenlehre gegenüber nicht immer zur vollen Einigung komme. Das eben erwähnte Zusammenwirken und Zusammentreffen der genannten Faktoren charakterisiert nun auch konsequent die folgende

Darstellung der einzelnen Lehren in methodischer und in materialer Beziehung. Aber namentlich das beständige Zusammentreffen ist weder hinreichend begründet, noch ergiebt es sich durch jene innere wissenschaftliche Notwendigkeit, von welcher der Darsteller geleitet zu sein meint und sich bestrebt. Auf diesem Punkte hätte eine nähere Berücksichtigung z. B. von Rothes Abhandlungen „zur Dogmatik“ entschieden größere Klarheit verschafft, aber auch vor allem eine freiere Stellung zur h. Schrift, wie sie z. B. von Schleiermacher, Rothe und A. Schweizer eingenommen wird, nach sich ziehen müssen. Die h. Schrift bietet ja keinen so einheitlich gestalteten und zugleich der Konsequenz des begrifflichen Denkens so ohne weiteres homogenen Komplex von Lehren oder Offenbarungswahrheiten dar, daß ihre Aussagen ohne nähere Auswahl und Umgestaltung dem christlichen Lehrsystem eingefügt werden könnten, wenn dieses sein im Glauben gesetztes Prinzip der Wahrheit und Erkenntnis, speziell der Gottes- und Christuserkenntnis, nun nach den immanenten Gesetzen des wissenschaftlichen Prozesses zur Entfaltung bringen soll. Noch weniger trifft dies bei den kirchlichen Dogmen zu, obgleich der Glaube des Einzelnen und speziell des Dogmatikers nur im substantiellen Grunde des Glaubens seiner Kirche wurzeln kann.

Deshalb bleibt aber auch unser Verfasser im Verlaufe seiner Darstellung seinem ursprünglichen subjektiv-objektiven Prinzipe der Glaubensgewißheit nicht getreu. Er läßt seine einzelnen Sätze vielfach nicht aus der Konsequenz seiner im Glauben erfaßten Gottes- und Christus- und Heilsidee hervorgehen, sondern er nimmt dieselben mehr oder weniger empirisch und positiv auf aus zum Teil vereinzelten Aussagen der biblischen Schriftsteller (z. B. bei der „Hadesfahrt“ aus einigen ganz singulären und zweifelhaften Stellen), er benutzt überhaupt vielfach wenigstens das Neue Testament gerade so, wie wenn demselben noch immer jener Charakter durchgängiger Authentie, Inspiration und Einstimmigkeit gesichert wäre, welchen ihm die alte Dogmatik (nach des Verfassers eigener Ansicht mit Unrecht) beigelegt hat. Hier werden also die Glaubenslehren dann nicht mehr auf den im Grundbewußtsein der Kirche gewurzelten und durch das testimonium spiritus sancti seiner

Erfahrung von Gott und Christus speziell gewissen Glauben und die hieran angeschlossene Konsequenz des Denkens, sondern sie werden auf den ausgedehntesten Inspirationscharakter der h. Schrift begründet; damit aber fallen wir mehr oder weniger in den (§ 7, b) verworfenen Autoritätsglauben zurück, was auch durch die Ausführungen über das Wort Gottes (§ 135) nicht gerechtfertigt wird. Dieses Zurücksinken geschieht freilich nicht in solchem Maße wie etwa bei Thomasius, Frank u. a., welche ja auch zunächst von der unmittelbaren Glaubensgewißheit ihren Ausgang nehmen wollen; aber es geschieht doch in recht eingreifender Weise. Es hängt dies damit zusammen, daß der Verfasser es verschmäht, von den auf historisch-kritischem Wege mehr oder weniger gesicherten Resultaten der biblischen Theologie bei seinem Gebrauche der h. Schrift sich bestimmen zu lassen. Denn allerdings muß die Christlichkeit der Glaubenslehren durch ihre Übereinstimmung mit dem urkundlichen Christentum oder der urkundlich bezeugten Offenbarung in der h. Schrift sich bewähren. Wir kommen aber wohl an der Hand der kritisch gesicherten Resultate der Schriftforschung der Wahrheit des objektiven Christentums näher als auf den Wegen der alten Dogmatik. Dabei liegt es in der Natur des ursprünglich schon auf das Prinzip des göttlichen Wortes gegründeten evangelischen Glaubens, daß auch die kirchliche Glaubensanschauung durch jene Forschung in ihrem Grunde nur bestätigt und geläutert, niemals aber umgestoßen werden kann. Und schließlich bringt es gerade der für die neuere Theologie feststehende Unterschied von Glaubensinhalt und Glaubenslehre mit sich, daß wir allen systematischen Darstellungen der letzteren doch nur einen mehr oder weniger subjektiven, temporellen und problematischen Charakter beizumessen haben, wodurch sie, formell angesehen, den philosophischen Systemen an die Seite treten. Man wird ihnen diesen Charakter um so mehr beilegen müssen, je mehr sie konstruierend verfahren und sich der spekulativen Theologie annähern. Es ist dieses Verfahren nicht das einzig mögliche für die Glaubenslehre, wohl aber das höchste und in unserer Zeit recht wünschenswerte zur Ergänzung neben dem empiristischen.

Betrachten wir nun die Methode des Verfassers, so stellt

sich derselbe mit voller Entschiedenheit eben auf die Seite des konstruierenden Verfahrens, wenn er dasselbe auch genauer als „reproduktives“ (§ 13) bezeichnen will. Dabei geht er davon aus, daß dem sich selbst folgerichtig entfaltenden christlichen Denken objektive Wahrheit zukomme, wie überhaupt schon dem richtigen menschlichen Denken, welches freilich stets auf eine reale Einigung mit seinem Objekte ausgeht, auch das Sein entsprechen müsse. Mit Recht verwirft er einen mit dem Wesen jeder höheren Erkenntnis unverträglichen Empirismus, welcher auch alle geistigen Wahrheiten stets nur von außen her in den menschlichen Geist hineingebracht werden läßt, und ebenso jenen vernunftwidrigen Dualismus, welcher in der natürlich vernünftigen und sittlichen Anlage und Entwickelung des Menschengeistes und in der natürlichen Welt keinerlei Vorbereitung und Anknüpfungspunkte für die christliche Offenbarung und den christlichen Glauben findet, als ob nicht derselbe Logos Gottes alles durchdringen und die Einheit der zweiten und der ersten Schöpfung, auch trotz der eingetretenen sündigen Verderbnis, begründen und bewahren würde (S. 324 Anm.). Er findet daher die Aufgabe der Glaubenslehre besonders auch darin, die christliche Offenbarungswahrheit als die Erfüllung aller natürlichen Wahrheitserkenntnis darzustellen, und er hat hierfür ganz Vortreffliches geleistet [1]).

Der bisher beschriebenen methodischen Auffassung entspricht es

---

1) Wir halten dies aufrecht auch gegen O. Flügel (Die spekulative Theologie der Gegenwart, kritisch beleuchtet, 1881). Derselbe hat in seiner mehrfach lehrreichen Schrift Dorners Erkenntnistheorie und seine Beweise für das Dasein Gottes nicht objektiv aufgefaßt und von seinem Herbartschen Standpunkte aus schief beurteilt. Wenn sodann er selbst für das Dasein und die Persönlichkeit Gottes den einzigen (teleologischen) Beweis aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt geltend macht, so ist dieser nicht nur im Zusammenhange seiner Betrachtungsweise sehr problematisch (wie er selber anerkennen muß), er vermag auch für sich allein gar kein ausreichendes Fundament für Glauben und Erkennen abzugeben. Und wenn wirklich auf irgendeinem Wege das Denken und der Glaube zu der Gewißheit von dem Dasein des persönlichen Gottes gelangt sind, kann dann das Denken noch gehindert werden, die Voraussetzungen dieses Gedankens nach allen Seiten hin aufzusuchen und seine Konsequenzen vollständig zu entwickeln?

nun auch vollkommen, daß der Ausgangspunkt für die Darstellung selber von der christlichen Gotteslehre genommen, daß mit der *ϑεολογία* begonnen wird. A Jove principium. So erhalten wir ein wahrhaft progressives Verfahren und eine wirkliche Deduktion der Glaubenslehren aus ihrem obersten objektiven Prinzip, welches die schlechthin beherrschende Stellung einnimmt, die ihm gebührt. Gerechtfertigt aber ist dieser Ausgang der Darstellung hinreichend durch dasjenige, was oben über den Glauben als keimartiges Wissen von Gott aufgestellt worden ist. Wir betreten also hier auch nicht das Gebiet einer leeren, in den Wolken schwebenden Metaphysik, sondern wir explizieren nur diejenige Erfahrung und Idee, welche uns als Christen die allernächste, gewisseste, oberste und inhaltreichste ist, und von welcher wir alles andere abhängig wissen. Denn Gott ist dem Christen nicht ein bloßer Ergänzungsbegriff oder eine bloße Finalidee, sondern der allbestimmende Grundbegriff oder die beherrschende Prinzipalidee, oder richtiger das alles durchdringende Real- und Idealprinzip. Für den Christen schließt freilich die Gottesidee zugleich die irgendwie näher zu bestimmende Idee der Gottmenschheit als Zentral- und Finalidee in sich.

Das gesamte System gliedert sich nun in zwei Hauptteile, von denen der erste die Fundamentallehre oder Apologetik, der zweite die spezielle Glaubenslehre (die christliche Heilslehre) enthält. Das verbindende Mittelglied zwischen beiden ist die Gottmenschheit Christi. Der erste Hauptteil giebt die an sich seienden Voraussetzungen dieser Gottmenschheit („das präexistente Prinzip des Christentums"), der zweite entwickelt ihre historische Begründung in dem Eintritt der Sünde und ihre historische Verwirklichung in der Person und dem Werke des Erlösers bis zur Vollendung des Gottesreiches. Die Fundamentallehre (welche im ersten Bande des Werkes ausgeführt ist) zerfällt in drei Hauptabschnitte: 1) die Lehre von Gott, 2) die Lehre vom Menschen, 3) die Lehre von der Gemeinschaft oder Einheit Gottes und des Menschen durch Gottes Selbstoffenbarung oder die Lehre von der Religion.

Erster Hauptabschnitt: die Lehre von Gott (*ϑεολογία*). Derselbe zerfällt in drei Abteilungen: 1) Die Lehre von der Gott-

heit, oder von Gottes Sein, Wesen und Eigenschaften im allgemeinen. 2) Die Lehre von Gott als dem in sich Dreieinigen, oder die Lehre von der inneren Selbstoffenbarung Gottes. 3) Die Lehre von Gott, als dem in einer Welt sich Offenbarenden, oder die Lehre von der ökonomischen Trinität. Wir wollen gegen diese Einteilung nicht das Bedenken erheben, ob es der christlichen Glaubenslehre gestattet sei, eine allgemeine Lehre von „der Gottheit" zu geben, da sie doch den spezifisch christlichen Gottesbegriff zum Objekte hat. Das Zurückgehen auf den allgemeinen Gottesgedanken erscheint gerechtfertigt durch den in der Einleitung hervorgehobenen Zusammenhang zwischen der allgemeinen Vernunfterkenntnis und der christlichen Offenbarungswahrheit; auch die erstere empfängt ja erst von der letzteren aus ihr volles Licht, vom Standpunkte des durch die Offenbarung erreichten Zieles aus wird der Weg erst recht aufgeklärt, auf welchem die natürliche Vernunft stufenweise zur wahren Gotteserkenntnis emporzudringen sucht. Aber die Scheidung der innergöttlichen und der ökonomischen Trinität läßt sich innerhalb der Gotteslehre nicht durchführen, und thatsächlich wird auch unter dem Titel der ökonomischen Trinität mehr das allgemeine Verhältnis Gottes zur Welt in der Lehre von der Schöpfung, Erhaltung und Vorsehung, als gerade die trinitarische Offenbarung abgehandelt, welche in den zweiten Hauptteil des Systems in die Soteriologie hereinfällt.

Innerhalb der ersten Abteilung wird namentlich an der Hand der Beweise für das Dasein Gottes die Idee der Gottheit von dem noch unbestimmten und elementaren Gedanken des Absoluten immer höher hinaufgeführt bis zu der Bestimmung, daß Gott als der absolute ethische Geist zugleich absolute Intelligenz und Weisheit sei. Die noch höhere Bestimmung Gottes aber als der Liebe und des Vaters wird der zweiten Abteilung von der Trinität aufbehalten (§ 32), sie kommt aber dort über dem Probleme dieser innergöttlichen Trinität selber zu keiner vollen selbständigen Entwickelung. Dies scheint uns bereits ein Fingerzeig zu sein, daß die Lehre von der innergöttlichen Trinität für die Darstellung des spezifisch christlichen Gottesbegriffes nicht durchaus förderlich ist. Überhaupt scheint uns von den drei Abteilungen der Gotteslehre

die erste die wertvollste zu sein; in unserer Zeit ist es ein entschiedenes Verdienst, wenn die christliche Glaubenslehre der Gottesleugnung, sowie dem Pantheismus und Deismus gegenüber alles Ernstes den wahren Glauben an den persönlichen Gott wissenschaftlich zu begründen und zu bestimmen sich bemüht. Und dies ist von Dorner in ausgezeichneter Weise geschehen, ein thatsächlicher Beweis dafür, daß es eine christliche Spekulation oder Metaphysik giebt, welche allein unsere letzten Fragen zu beantworten und der Einheit des menschlichen Geistes Genüge zu leisten vermag, der sich nicht in einen theoretischen und einen praktischen dualistisch zerspalten läßt.

Mit Recht wird die Scheidung von Sein, Wesen und Eigenschaften Gottes und die reine Subjektivität oder Relativität der letzteren abgewiesen, auch die objektive (natürlich der Form nach nur relative) Erkennbarkeit Gottes auf Grund seiner Offenbarung in Christo und in uns behauptet (§ 15 u. 16). Die Beweisführung beziehungsweise die Entwickelung des Gottesgedankens steigt nun auf nach einander durch das ontologische, kosmologische, physikoteleogische, juridische, moralische Moment. Besonders eingehend und treffend wird die Geltung und Bedeutung des ontologischen Beweises (unter ausführlicher Berücksichtigung seiner Geschichte) entwickelt, freilich mit der Anerkennung, daß derselbe zunächst nur die Existenz des Absoluten, noch nicht des persönlichen Gottes, beweise. Ohne ein solches nämlich wäre nicht nur der sich uns notwendig aufdrängende Gottesgedanke unerklärlich, es würde uns die Grundvoraussetzung alles vernünftigen Denkens, insbesondere jede Einheit für unser Bewußtsein und unsere Betrachtung der physischen und der moralischen Welt verloren gehen. Unser ganzes Denken kann nur Wahrheit haben unter der Voraussetzung von dem Dasein des absoluten Wesens, welches uns auch allein die Einheit zwischen Denken und Sein garantiert und erklärt. Deshalb ist der Gedanke Gottes der absolut notwendige Gedanke, welchem als solchem Realität zukommen muß. Auch der kosmologische Beweis führt noch nicht auf die Persönlichkeit Gottes, da das Absolute auch als unmittelbarer Weltgrund gedacht werden kann (wie im Pantheismus), wohl aber darauf, daß die Gottheit

als das sich selbst begründende Wesen erfaßt wird. „Im physiko-teleologischen Beweis setzt sich der antologische Gedanke fort, so daß die Ideen, die seinen Inhalt bilden, wie Maß und Zweckmäßigkeit, Harmonie und Schönheit (deren Konzeption durch die Natur angeregt wird), wie sie notwendig zu denken sind, so auch als seiende festgestellt und mit dem absoluten Wesen zusammengeschlossen werden müssen“ (S. 251). Wir sind so bereits genötigt, die Gottheit als das absolut harmonische Leben zu setzen. Höher hinauf führt das juridische Moment, welches von unserem Verfasser eigentümlich eingefügt und verwertet wird. Die bei diesem Punkte gegebene Entwickelung erscheint aber etwas künstlich, da der Gedanke des Rechts auch auf das Naturleben angewendet wird und dort seine Realisierung zunächst im Vergehen des Endlichen finden soll, welchem dadurch sein Recht wird. Wir suchen nun einen über alles Endliche erhabenen absoluten Zweck, welcher absolut wertvoll ist und (rechtmäßig) Bestand hat. „Dieser höhere über der Natur liegende Zweck ist der Geist; mit dem Geistigen ist ein Gut gegeben, dessen Förderung und Schutz schlechthin gefordert wird, so erhält hier die Gerechtigkeit ihr Ziel, die Gottheit selber ist Geist.“ Diese juridische Argumentation, wenn man sie so nennen will, dürfte mehr geistreich, als zutreffend sein. Auch die versuchte Parallelisierung der bisher hervorgehobenen Begriffe von der Gottheit mit verschiedenen historischen Religionsformen möchten wir nicht befürworten. Daß aber überhaupt die Gerechtigkeit (§ 24) als konstituierende Eigenschaft für das Wesen Gottes hervorgehoben wird, erscheint uns vollkommen richtig; nur muß der Verfasser dieselbe in § 25 selber der Heiligkeit Gottes subordinieren. Denn die Gerechtigkeit ist doch nur der Weg, um das ethisch Gute (Heilige) d. h. das absolut Wertvolle in seiner Existenz zu schützen. Den eigentlichen Glanzpunkt unserer Ausführung bildet nun aber die Entwickelung des moralischen Argumentes. Siegreich wird (§ 26) die notwendige Setzung des absolut Guten als wirklichen Seins in dem persönlichen heiligen Gott entwickelt und damit erst die Überwindung des Pantheismus auch in seinen feineren Formen vollzogen. Als der absolute ethische Geist ist Gott auch die absolute Intelligenz und Weisheit. Eingehend wird hier ausgeführt,

daß Gottes Wissen nicht nur von seinem Wollen und dieses wiederum von seinem Hervorbringen zu unterscheiden sei, sondern daß auch Gott trotz seiner Unveränderlichkeit und Absolutheit mit seinem Wissen, Wollen und Hervorbringen in einem solchen realen Verhältnis der Rezeptivität und Wechselwirkung zum zeitlichen Weltverlauf stehe, welches eine gewisse Abhängigkeit von demselben neben der souveränen Beherrschung in sich schließe. „Ein von aller Zeitlichkeit nur abstrahierender Begriff von Gottes Allwissenheit und Wirksamkeit würde mit dem Interesse der Religion zusammenstoßen und das ganze Verhältnis Gottes zur Welt leblos machen“ (S. 317). — Am Schlusse unserer Abteilung wird noch der Übergang zur Trinitätslehre gemacht, indem die Aufgabe gestellt wird, die Persönlichkeit Gottes zu denken, ohne daß man in Deismus oder Akosmismus hineingerate.

Mit großer Ausführlichkeit und besonderer Sorgfalt wird (S. 330—447) die Lehre von der immanenten Trinität abgehandelt. Nach einer verhältnismäßig kürzeren Darstellung der biblischen Lehre, auch der alttestamentlichen Vorstufe, wird die geschichtliche Entwickelung, die kirchliche und die moderne, außerordentlich eingehend vorgeführt, daran die positive Entwickelung angereiht und endlich (§ 32) noch besonders „die absolute Persönlichkeit im Verhältnis zu den göttlichen Hypostasen und Eigenschaften“ abgehandelt. Die immanente Trinitätslehre ist, wie der Verfasser im ganzen Verlaufe seiner Glaubenslehre ausspricht und geltend macht, das Grunddogma, dessen Feststellung und Verwertung im ganzen Systeme ihm ganz besonders angelegen ist. Er meint, es bedürfe namentlich unsere Zeit einer lebendigen Erneuerung der Erkenntnis vom trinitarischen Gott, ja durch dieselbe einer Erneuerung des Gottesbegriffes überhaupt (S. 397; vgl. schon S. 303 Anm.). Und speziell die Heilsoffenbarung ist ihm das vollständige Abbild der immanenten Trinität in der Welt (Bd. II, S. 694 f.). Es ist nicht allein die spekulative Seite einer Konstruktion der immanenten Trinität, welche den Verfasser noch immer besonders anzieht und sodann die Pietät gegen dieses durch 15 Jahrhunderte hindurch in der Kirche als unantastbares Heiligtum bewahrte Dogma, sondern auch die Voraussetzung, daß dasselbe als Funda-

ment der Soteriologie unentbehrlich sei, was ihn veranlaßt, dasselbe mit der größten Entschiedenheit und dem Aufgebot aller Mittel zu verteidigen und aufs neue einleuchtend zu machen (vgl. noch S. 390). Dennoch ist er so billig, zu erklären, daß „alle Mitarbeiterschaft an diesem Problem willkommen zu heißen ist, wenn sie nur wenigstens die ökonomische Trinität festhält. Diejenigen, welche jene festhalten, sind in der evangelischen Kirche als berechtigt anzusehen, weil sie das Fundament festhalten, von wo aus weiter kann gebaut werden. Hiefür aber etwas zu leisten, ist mehr wert, als durch unberufenes Richten die wirklichen Arbeiter zu stören.“ (S. 400 Anm.; vgl. Bd. II, S. 386 Anm.) Das sind goldene Worte in unserer Zeit aus berufenem Munde. Und wenn der Referent im Nachstehenden seine von dem Verfasser gerade bei dem ihm so wichtigen Dogma von einer immanenten hypostatischen Trinität abweichende Ansicht erklären muß, so will er es nicht thun, ohne in vollster Hochachtung den Geist und das hohe wissenschaftliche Bemühen anzuerkennen, welche in den bezüglichen Ausführungen unseres Werkes zutage treten. Ohne reiche Belehrung und Anregung wird kein Unbefangener dieselben lesen, der Respekt vor einem solchen Ringen mit einem der tiefsten theologischen Probleme muß auch bei solchen sich einstellen, welche mit demselben kritisch längst fertig geworden sind, aber um den positiven Ersatz sich oft wenig kümmern.

Eine immanente Trinität findet der Verfasser im Alten Testamente noch nicht gelehrt. „Doch führen bestimmter noch als die Lehre vom Geiste Gottes die Theologumena vom Worte Gottes, vom Mal'each und von der Weisheit Gottes auf den Unterschied zwischen Gott in sich und zwischen Gott in der Offenbarung, worin die Basis für die Erkenntnis von Unterschieden Gottes in sich selbst liegt“ (S. 332 f.). Die neutestamentlichen Aussagen werden nicht so eingehend abgehandelt, als man erwarten sollte. Manche Stelle wird freilich für die Christologie aufgespart. Aber wir finden hier entschieden einen schwachen Punkt, und vielleicht hat der Verfasser selber das Gefühl gehabt, daß für die Lehre von der hypostatischen Trinität im Neuen Testamente zwar Anknüpfungspunkte vorhanden seien, daß sich dieselbe aber objektiv

nicht daraus beweisen lasse. Ein Fehler scheint uns ferner darin zu liegen, daß die historische Stellung der einzelnen Aussagen innerhalb des Neuen Testamentes, also der biblisch-theologische Charakter derselben, geradezu unberücksichtigt bleibt. Hier macht sich der schon im Beginn unserer Anzeige hervorgehobene Mangel recht augenfällig geltend, die Stellen werden nahezu in der Weise der alten Dogmatik als selbstverständliche dicta probantia verwendet. Die entgegenstehenden Instanzen aber, also beim Taufbefehl der Gesamtcharakter des Selbstzeugnisses Jesu innerhalb der Synoptiker, bei dem Apostel Paulus sein unzweifelhafter Subordinationismus und seine Auffassung Christi als des zweiten Adam, bei dem johanneischen Prolog das einschneidende kritische Problem über Herkunft und Bedeutung dieser Logosidee werden nicht einmal angedeutet. Besonders ungenügend erscheint der Nachweis, daß das Neue Testament eine selbständige Hypostase auch des heiligen Geistes lehre. Der Verfasser wagt daher am Schlusse auch nur „als Resultat auszusprechen: Die heilige Schrift Neuen Testaments giebt durch apostolische Worte und durch Reden Jesu selbst der Christenheit genug Antrieb, daß sie die vorchristliche Gotteslehre in ihrer überlieferten Form nicht einfach herübernahm . . . Zum Urbewußtsein der christlichen Kirche wie zum Selbstbewußtsein Christi gehört nach rein historischer Betrachtung dieses, daß der Unterschied der im Christentum gegebenen Offenbarung in dem Sohn und dem heiligen Geist von allem Vorchristlichen so groß und tief sei, um in die Tiefen Gottes selber zurückzureichen und auf ewige Unterschiede in Gott selbst zurückzuweisen, in denen die historisch-christliche Offenbarung ihren Erklärungsgrund hat und als in ihrer Wurzel befestigt ist.“ Der erste von diesen beiden Sätzen ist unzweifelhaft richtig, bei dem zweiten muß man jedenfalls hinsichtlich des „Selbstbewußtseins Christi“ ein Fragezeigen machen, je nachdem „die ewigen Unterschiede in Gott selber“ verstanden werden. Aber wichtig, ja entscheidend genug ist uns schon das indirekte Zugeständnis, daß die Lehre von der immanenten Trinität schließlich doch nicht unmittelbar im Neuen Testament enthalten, vielmehr nur unter dem „Antriebe“ desselben von der Kirche ausgebildet worden sei. Der Verfasser beruft sich nun frei-

lich auf den consensus der Kirche, ja sogar auf die „innere Einigkeit der Gläubigen“ in dieser Lehre (S. 347 f. Anm.). Wir aber folgern aus dem Befunde innerhalb des Neuen Testamentes, daß diese Lehre zum mindesten keine Fundamentallehre sein könne, wie sie ja auch in dem ältesten kirchlichen Glaubensbekenntnis, dem apostolischen, nicht enthalten ist.

Wir müssen es uns versagen, auf die lehrreiche Entwickelung der kirchlichen Lehre und der neueren Theorieen hier einen Blick zu werfen, um die eigene positive Ausführung unseres Verfassers näher betrachten zu können. Die immanente Trinität soll vor allem den Begriff des persönlichen Gottes so feststellen, daß derselbe über alle falsche (jüdisch-deistische) Transcendenz und (heidnisch-pantheistische) Immanenz erhaben vielmehr ebensowohl die persönliche Selbständigkeit und Vollkommenheit Gottes als sein lebendiges Verhältnis zur Welt, seine Selbstmitteilung an dieselbe erklärt und sichert. Insbesondere soll dadurch der volle Glaube an die persönliche Gemeinschaft Gottes, an die Erlösung und Offenbarung in Christo begründet werden. Durch die altkirchliche Lehrentwickelung sei dies indessen nur unvollkommen geschehen, die protestantische Theologie habe es auch unterlassen, diese Lehre gemäß ihrem ethischen Prinzipe umzugestalten. „Die trinitarischen Konstruktionen der Väter des vierten Jahrhunderts blieben nur bei physischen und logischen Formen stehen, können daher dem Bedürfnis des evangelischen Glaubens nicht genügen, der wesentlich eine ethische Größe ist“ (S. 402). Richtig sei indessen die Einsicht gewesen, daß persona nicht Persönlichkeit im vollen (modernen) Sinn bezeichne (S. 364), sowie besonders bei den protestantischen Dogmatikern die Betonung der *περιχώρησις*, einer einheitlichen Lebensbewegung zwischen den drei Personen. Aber „wir bedürfen einer solchen Konstruktion dieser Lehre, welche sich eignet, in der ethischen Trinität das göttliche Fundament der gläubigen christlichen Persönlichkeit nachzuweisen“ und so gerade das evangelische Grundprinzip zu begründen (S. 402). — Das wissenschaftliche Denken des Verfassers verrät sich nun vor allem darin, daß er den Subordinationismus in jeder Form (z. B. bei Kahnis) und ebenso jede andere Annäherung an den Tritheismus

(z. B. bei Thomasius) verwirft. Die Naivetät, womit manche Neuere teils die Einheit teils die Absolutheit des göttlichen Wesens preisgeben mit der Erklärung, daß sie dadurch die richtige „biblische Korrektur“ an der Trinität anbringen, hat bei unserem Verfasser keinen Eingang gefunden. Treffend ist seine Bemerkung, solche Theorieen bringen nur „eine trinitarische Rekapitulation des dritten Jahrhunderts“ (S. 435 Anm.). Keine der Personen, auch nicht der Vater, ist für sich allein schon Gott, göttliche Persönlichkeit ohne die beiden anderen: diese Aussage fordert der christliche Monotheismus. „Die göttlichen Unterschiede wären für sich in ihrer Vereinzelung nicht persönlich, haben jedoch an der Einen göttlichen Persönlichkeit Anteil je auf ihre Weise“ (S. 430). Vielmehr die drei Hypostasen sind nur „ewige Vermittlungspunkte (Zentra oder Ichpunkte, S. 436) der absoluten göttlichen Persönlichkeit, die in ihnen ist“ (S. 367). Freilich ist die Sache nicht so zu denken, als ob „jene drei Seinswesen Gottes in ihrem Produkte, der göttlichen Persönlichkeit, verlöschen würden; vielmehr dauern sie darin ewig fort“ (S. 431). Also sind sie freilich nicht bloße unselbständige Momente etwa in dem zeitlosen Prozeß der Selbstvermittlung der göttlichen Persönlichkeit. „Das ewige Resultat der ewigen Selbstunterscheidung Gottes von sich mit der ebenso ewigen Rückkehr in sich ist aber der Organismus der absoluten göttlichen Persönlichkeit, so daß nur derjenige wahrhaft den persönlichen Gott denkt, der den trinitarischen Gott, die Gewähr der absoluten Persönlichkeit, nicht in Abrede stellt“ (S. 395 f.). Konstruiert wird die Dreieinigkeit teils aus physischen Bestimmungen des Gottesbegriffs (der Aseität als Selbstgründung), teils aus logischen (dem Selbstbewußtsein), teils namentlich aus ethischen (dem Willen des Guten oder der Liebe als der Einheit von Notwendigkeit und Freiheit hinsichtlich des Guten). Auf diese „ethische Ableitung der Trinität oder die ethische Dreieinigkeit des göttlichen Willens“ fällt das entscheidende Gewicht. Die Übereinstimmung mit Martensen und Frank, teilweise auch mit Liebner, wird von dem Verfasser selber hervorgehoben (S. 435).

Referent aber muß gestehen, daß ihm diese Konstruktionsversuche

so wenig haben einleuchten wollen als die früheren ähnlichen aus alter und neuer Zeit, welche der Verfasser selbst als ungenügend befunden hat. Immer wird man durch dieselben nur dahin geführt, eine gewisse Dreiheit der Momente in dem lebendigen Selbstvermittlungsprozeß der göttlichen Persönlichkeit zu setzen analog wie uns dieselbe in der menschlichen Persönlichkeit, namentlich im Akte des Selbstbewußtseins, entgegentritt, wo das Ich sich selbst zum Objekte wird und man den Akt des Selbstbewußtseins als das dritte ansehen kann, wodurch das Subjekt und Objekt sich zur Einheit persönlichen Lebens zusammenschließen. Aber schon eine Dreiheit von Hypostasen will sich auch bei der absoluten Persönlichkeit nicht ergeben, und am wenigsten will einleuchten, daß diese drei Hypostasen zwar jede für sich auch an der Persönlichkeit „teilnehmen", zusammen aber doch nur die eine Persönlichkeit konstituieren sollen. Sodann kommt diese Auffassung in den entschiedensten Konflikt mit dem Neuen Testamente; denn dort ist unzweifelhaft ὁ πατὴρ volle Person für sich allein, auch ist bei Paulus ὁ υἱός und wahrscheinlich bei Johannes ὁ λόγος wieder als für sich subsistierende Person, der heilige Geist aber ist im Neuen Testamente gar nicht als Person gedacht, sondern hat höchstens „Anteil an der Persönlichkeit Gottes und Christi", wodurch aber gerade seine Eigenpersönlichkeit unmöglich gemacht ist.

Wir wollen auch hier schon einigermaßen hindeuten auf die großen Schwierigkeiten, welche sich bei der Dornerschen Konstruktion der Trinitätslehre für die Menschwerdung des Logos und für die historische Person Christi ergeben. Da nicht die ganze Dreieinigkeit in Christo Mensch werden soll, sondern bloß die Gottheit als Logos (II, 393 f.), so scheint es, daß auch die letztere nicht wahrhaft Mensch werde, daß sie mit ihrer Persönlichkeit nicht in die Menschheit eingehe, da sie dieselbe ja nicht für sich allein, sondern bloß mit dem Vater und dem heiligen Geiste gemeinsam besitzt. Es ist schon von hier aus sehr begreiflich, warum Dorner die Kenotik so entschieden verwirft (was wiederum den Ernst seines Denkens beweist); aber es läßt sich auch zum voraus vermuten, daß es ihm nicht gelingen werde, das volle persönliche Eingehen des Logos in den historischen Christus oder die persönliche Einheit

beider sicher zu stellen. Zuweilen nimmt er die teils altkirchliche, teils moderne Unterscheidung von Natur und Persönlichkeit oder Ichheit an der Person zuhilfe, um die Einheit von drei Personen in der Trinität oder von Gottheit und Menschheit bei der Person Christi begreiflicher zu machen (vgl. besonders Bd. II, S. 415 f., überhaupt § 102). Und in der That erhebt sich ja das menschliche Ich, die selbstbewußte Persönlichkeit, auf der Basis unpersönlicher Natur. Aber deshalb läßt sich vom Wesen der Person die selbständige Persönlichkeit oder Ichheit doch nicht hinwegdenken, und drei, beziehungsweise zwei auf Persönlichkeit angelegte Naturen können sich in ihrem aktuellen Dasein auch nur als ebensoviele unterschiedene Personen darstellen.

Wenn aber der Verfasser befürchtet, daß die Gotteslehre ohne die immanente Trinität in Deismus oder Pantheismus hineingerate, so können wir diese Besorgnis nicht teilen. Der θεὸς πατήρ des Neuen Testamentes, welcher gerade als der Vater unseres Herrn Jesu Christi Leben, Geist und Liebe ist und dabei doch der Heilige bleibt, sichert unsere christliche Gotteslehre abgesehen von aller immanenten Trinität gegen jene Irrtümer. Ein wesentlicher Teil der Argumente, welche Dorner zum Erweis und zur näheren Bestimmung der immanenten Trinität verwendet, kann und muß wohl richtiger dazu gebraucht werden, um auch ohne die Lehre von einer antologischen Trinität den vollen christlichen Begriff von der lebendigen ethischen Persönlichkeit Gottes herzustellen und darin allerdings namentlich auch die volle Voraussetzung für die Selbstoffenbarung Gottes in Christo und im heiligen Geiste zu gewinnen. Dabei mag man versuchen, hiefür gewisse innere Unterschiede in Gott noch zu statuieren, also etwa den Logos und den Geist noch als besondere Momente der Persönlichkeit Gottes aufzuzeigen: innerhalb der Glaubenslehre können diese Versuche kein großes Gewicht beanspruchen, da sie wirklich dem Gebiete einer schlechthin transcendierenden Spekulation angehören und mit den entsprechenden Aussagen des Neuen Testamentes sich doch nicht vollkommen decken. Eigentliches Objekt der Glaubenslehre ist neben der Persönlichkeit Gottes nur seine trinitarische Offenbarung als Vater im Sohn und heiligen Geiste, dieses ganz besondere und vollkommene Sein

und Wirken Gottes in Christo und im heiligen Geiste zu unserem Heile (vgl. S. 732).

Die dritte Abteilung der Gotteslehre „von dem in einer Welt sich offenbarenden Gott oder von der ökonomischen Trinität" behandelt hauptsächlich die Lehren von der Schöpfung, der Erhaltung (samt dem Concursus) und der Vorsehung. Sie geht davon aus, Gott setze schon mit seinem Sich-selbst-denken die Idee seines Ebenbildes; die Liebe will, daß es wirklich werde durch die Weisheit. Die Welt soll vollkommenes Ebenbild Gottes werden in Christo, dem kosmischen Abbild des trinitarischen Sohnes (S. 456). „Christus gehört zum eigenen vollen Bestande der Welt. Der christliche Glaube fordert, in dem Menschensohn die göttliche Selbstmitteilung vollständig zu denken und doch ihn vollkommen und für immer auch zur Welt zu rechnen, ja ihn als Mittelpunkt der Welt und als ihre Wahrheit, die er vor Gott darstellt, zu betrachten." Wir müssen aus den späteren Ausführungen des Verfassers hinzunehmen, daß Christus, das prädestinierte Haupt der Menschheit, auch ohne den Eintritt der Sünde zu ihrer Vollendung als Mensch erschienen wäre (§ 62. 101—103). Also geschieht die Schöpfung der Welt und besonders der Menschheit ganz im Blick auf den historischen Christus als zweiten Adam, vermittelst dessen Gott volle Gegenwart und abbildliches Dasein in der Welt gewinnt. Diese Gedanken sind sehr fruchtbar und einleuchtend; aber bedürfen wir dann auch noch des präexistenten Christus, des persönlich präexistierenden Ebenbildes Gottes? Genügt es nicht, die Idee des historischen Ebenbildes, beziehungsweise das Prinzip seiner Verwirklichung (wie z. B. Beyschlag will) ewig in Gott zu wissen?[1])

In den Abschnitten über Schöpfung, Erhaltung und Vorsehung finden sich eine Reihe von lichtvollen Erörterungen im ganzen mit maßvoller Beschränkung auf dasjenige, was im Interesse des Glaubens und in der Konsequenz des Denkens aufgestellt werden muß. Öfters werden wir freilich lebhaft an die Grenzen unseres menschlichen Erkennens auf diesen Gebieten erinnert, so bei der

[1]) Vgl. auch A. Schweizer, Christliche Glaubenslehre II, 58 in der 2. Auflage.

Fragen über das Verhältnis des göttlichen Schöpfungsaktes zu Zeit und Materie oder der Annahme einer ewigen Geisterwelt, bei dem Verhältnis des göttlichen Vorherwissens zu dem göttlichen Weltplan und den freien Kausalitäten. Keinenfalls ist die göttliche Vorsehung durch den Naturzusammenhang (unfreie Mittelursachen) beschränkt, es giebt also auch keinen absoluten Zufall. Von den freien Handlungen und also auch von den Persönlichkeiten hat Gott ein intuitives (nicht produktives) Vorherwissen. (S. 497 ff. vgl. 313 f. 323 u. II, 966.) Der göttliche Weltplan, in den Grundzügen feststehend, hat auch einen zeitlich vermittelten Einschlag, da Gott der menschlichen Freiheit und damit wirklicher Geschichte Raum läßt. Sollte aber dazu das „intuitive Vorherwissen" noch passen, wenn dasselbe mehr sein soll als ein Vorauswissen des möglichen Geschehens?

Auf die Theologie folgt im zweiten Hauptabschnitt die Lehre von der Kreatur, besonders vom Menschen. Bei der Besprechung der Natur (§ 38) wird der Gedanke abgewiesen, daß in dieselbe erst durch die (menschliche) Sünde der Tod eingedrungen sei, dieselbe sei nur durch die Sünde des Menschen „wider ihren Willen in der Vergänglichkeit festgehalten". Die nun folgende Anthropologie rechnen wir wieder zu den besten Partieen unseres Werkes. Dieselbe schließt sich im wesentlichen an die traditionelle biblisch-kirchliche Anschauung von der Erschaffung und Abstammung des Menschen, dem Urstande, dem göttlichen Ebenbilde u. s. w. an, weist aber auch hier unvollziehbare Vorstellungen (z. B. hinsichtlich des Zustandes der Protoplasten) ab und entwickelt überall diejenigen Seiten, welche einer besonnenen religiös-ethischen Auffassung als Grundlage dienen. Trefflich wird das geistige, über die Natur erhabene Wesen des Menschen, ferner das Verhältnis von Gottesbewußtsein und sittlichem Bewußtsein (S. 512 f.), die Bedeutung des Gattungsbewußtseins, aber auch wieder das Verhältnis der geistigen zur Naturseite im Menschen (§ 39) besprochen. Das göttliche Ebenbild (§ 41) ist Gabe und Bestimmung zugleich, besteht nicht bloß in der formalen Geistigkeit oder Vernunftanlage, sondern darin, daß der Mensch für die Lebensgemeinschaft mit Gott oder für die Religion, auch zur Unsterblichkeit bestimmt ist. Nicht

ist die Seele des Menschen von Haus aus tabula rasa hinsichtlich des Vernünftigen, Guten, der Gottesgemeinschaft in Erkennen und Wollen; aber die zum Teil unbewußt wirkende Anlage muß von ihm frei angeeignet und entwickelt werden. Die in der Anlage verborgene Idee wendet sich als wirksame Bestimmung, als wesentlicher Zug an die menschliche Freiheit. Abgewiesen wird die Annahme, daß der Mensch notwendig durch die Sünde habe hindurchgehen müssen, um sich als sittliches Wesen zu entwickeln. Unzweifelhaft vertritt die christliche Glaubenslehre mit einer derartigen Anthropologie die wesentliche Wahrheit gegenüber von jeder naturalistischen Auffassung, überhaupt gegenüber von jedem bloßen Empirismus, wenn sie sich auch keine genaue Vorstellung von dem geschichtlichen „Urstande“ bilden kann. Nur ein Punkt hätte unseres Erachtens genauer fixiert werden dürfen: nämlich das geschichtliche Werden des spezifisch menschlichen (geistigen) Bewußtseins und der moralischen Freiheit aus dem ursprünglichen Kindheitszustande heraus. Bei einer eindringenden Erwägung dieses Prozesses wird es, wie die Ausführungen von Schleiermacher und Rothe zeigen, schwieriger, die Unvermeidlichkeit der Sünde (soweit man das schon Sünde nennen muß) für die Anfänge menschlicher Entwickelung zu behaupten. — Von der nur als Anhang (S. 44) behandelten Engellehre erklärt der Verfasser selbst, daß sie „der vollständigen dogmatischen Begründung entbehre“. Bei seiner oben geschilderten Stellung zur heiligen Schrift giebt er eine Reihe von positiven Aussagen und setzt die Bedeutung dieser Lehre mehrfach in ein ansprechendes Licht. Aber das Bedeutsame und Ansprechende genügt nicht, um uns über die Grenze subjektiver Ahnungen und Vorstellungen hinauszuführen.

Der dritte Hauptabschnitt behandelt die Einheit Gottes und des Menschen hauptsächlich in der ersten (thetischen) Abteilung unter den drei Hauptstücken: 1) Die Religion, 2) die Offenbarung, 3) die Vollendung der Offenbarung und Religion in der Gottmenschheit. Es folgt aber noch eine zweite Abteilung, welche die historische Religion behandelt, und zwar 1) die außerchristliche Religion (Heidentum und Judentum), 2) die Religion und Offenbarung in ihrer historischen Vollendung, die Verwirklichung

der absoluten Religion in Jesus als der historischen Erscheinung des Gottmenschen.

Der psychologische Sitz der Religion ist das Herz oder Gemüt; hier finden sich die drei Seelenthätigkeiten des Erkennens, Wollens und Fühlens, von denen keine im Prozesse der Religion unwirksam ist, noch in konzentrierter Einheit beisammen. Die Religion entsteht nur aus der Erfahrung von der thatsächlichen Bezeugung Gottes im Gemüte des Menschen, sie ist keine bloße Beschäftigung „mit Gedankenbildern von Gott“. Sie ist vielmehr „lebendige gegenseitige Bezogenheit Gottes auf den Menschen und des Menschen auf Gott“. Durch Gottes ursprüngliche Schöpferthat ist die Gottesidee in den Menschen gelegt, durch seine lebendige manchfache Bezeugung, welche nicht bloß im Gewissen stattfindet, wird sie in ihm lebendig und wirksam. Dieser Bezeugung entspricht auf des Menschen Seite vor allem das Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit von Gott, zunächst von der Macht, bei weiterer Entwickelung auch von der Heiligkeit Gottes. Frömmigkeit entsteht aber allerdings erst, wenn diese Abhängigkeit durch das freie Wollen bejaht wird. Dies wird gegen Schleiermacher hervorgehoben. In der freien Abhängigkeit von Gott gründet auch ein teilweises Freiheitsgefühl der Welt gegenüber, aber jene Abhängigkeit bleibt das begründende Moment in der Religion; auf diesem Grunde wird das Freiheitsgefühl zur positiven Kraft der Weltüberwindung. Wesentlich ist sodann der Religion die unmittelbar darin gesetzte Erkenntnis Gottes, die liebende Hingabe an ihn und die daraus fließende Seligkeit. Sie bildet so die eigentliche Vollendung des menschlichen Wesens. „Der Glaube als Sache des Herzens ist die religiöse Grundthätigkeit, Aktivität und Empfangen in sich einigend. Beides manifestiert sich in der wesentlichsten Funktion des Glaubens, dem Gebet.“ Endlich wird noch hervorgehoben, wie wesentlich der Religion für ihr wirkliches Entstehen, Wachsen und Bestehen das Moment der Gemeinschaft sei, welche ihrer Idee nach zur allumfassenden werden soll vermittelst des Einen vollkommenen Religionsstifters. — Durch diese Ausführungen über das Wesen der Religion ist der Grund gelegt, von wo aus die Offenbarungsreligion, insbesondere die christliche,

als Erfüllung sich begreifen, zugleich aber auch das Heidentum sich verstehen und gerecht beurteilen läßt. Jedenfalls gehört geschichtliches Werden und Wachsen zur Erscheinung der Religion im Zeitleben.

Dies leitet hinüber zum Wesen der Offenbarung. „Es giebt keine Religion als durch Offenbarung." Diese aber ist nicht identisch einfach mit der Entwickelung der religiösen Anlage, sondern die göttliche Thätigkeit setzt in der Offenbarung durch eine Art von schöpferischer Wirkung etwas Neues zunächst im Gemüt eines Einzelnen, aber mit der Absicht, daß es auf die Menschheit übergehe. Die Offenbarung bezweckt aber keineswegs die Mitteilung eines bloßen Wissens von Gott, sondern sie soll Anteil geben an dem göttlichen Leben überhaupt; deshalb ist auch ihr Inhalt „im allgemeinen Gott selbst, ihr Zweck die Vermittelung einer lebendigen und gegenseitigen Gemeinschaft sowohl Gottes mit den Einzelnen, als der Einzelnen untereinander" (§ 60). Schon diese wichtige Zielbestimmung verrät den Anschluß an Schleiermacher und Rothe. Dem ersteren will der Verfasser auch weiter folgen, indem er eine Auffassung der Offenbarung sucht, die den Gegensatz des Rationalismus und Supernaturalismus überwindet. Die Setzung eines Neuen durch Gott soll die Kontinuität mit dem Weltzusammenhang und mit der bereits geschichtlich gewordenen Offenbarung nicht ausschließen. Diese These ist ganz richtig, aber thatsächlich fällt bei Schleiermacher der Schwerpunkt in den Weltzusammenhang, bei unserem Verfasser in die neue göttliche That, wie dies der verschiedenen Anschauung vom Verhältnisse Gottes zur Welt bei Schleiermacher und Dorner entspricht. Der letztere kann von seinem entschieden theistischen Gottesbegriffe aus den Gedanken einer wirklichen positiven Offenbarung Gottes weit reiner durchführen als Schleiermacher, bei welchem zwar Gott überall als der tragende Grund des Weltzusammenhanges und der Weltentwickelung, besonders der geistigen Menschheitsentwickelung, im ganzen wirksam ist, aber konsequenterweise in keiner einzelnen Erscheinung unmittelbar als solcher hervortreten kann. Daraus entsteht ja die schwierige Frage, ob Schleiermacher doch konsequenterweise in Christo ein unmittelbares und vollkommenes Sein Gottes habe setzen können.

Deshalb hätte sich unser Verfasser namentlich beim Wunderbegriff nicht auf Schleiermacher berufen sollen, wie er gethan hat (S. 594). Denn dieser hat nicht so, wie Dorner, zwischen „Bedingtsein“ durch den Naturzusammenhang und „Hervorgebrachtsein“ durch denselben unterschieden, sondern, wenn bei Schleiermacher das erstere durch die Abhängigkeit einer Thatsache von Gott nicht schlechthin ausgeschlossen wird, so auch das letztere nicht. Wenn also bei Schleiermacher in der Offenbarung Neues hervortritt, so liegt ihm dies einmal doch eigentlich ausschließlich in der Sphäre des menschlichen Bewußtseins und sodann ist es nur insofern von Gott bewirkt, als seine ewige Ordnung des Weltzusammenhanges an dem bestimmten Punkte das Neue aus demselben hervorgehen läßt (vgl. Schleiermacher, Glaubenslehre, § 13). Gewiß bleibt Schleiermacher bahnbrechend für eine neue richtige Auffassung von der Offenbarung; aber man kann nicht verbergen, daß dieselbe erst dadurch ihre volle Wahrheit erlangt, daß der pantheistische Hintergrund durch den theistischen ersetzt wird, wie dies in unserem Werke geschieht. Dies wird doch schließlich von Dorner selbst wieder anerkannt (S. 597 Anm.).

Die Offenbarung vollzieht sich nun unter dem Zusammenwirken von äußerer Manifestation (Wunder) und innerer Inspiration. Wenn dieselbe nur auf die Inspiration sich beschränken würde, so müßte, wie auch Rothe hervorhebe, dem Geiste der Zweifel entstehen, ob die letztere wirklich auf göttlicher Mitteilung beruhe, sie könnte von der eigenen Subjektivität nicht bestimmt genug unterschieden werden. Überhaupt liegt die Annahme des Wunders in der Konsequenz eines lebendigen theistischen Gottesglaubens. Allein „durch das Wunder kann der Geist der Alleinherrschaft der Natur entrissen und einer höheren Macht, die auch Gewalt über die Natur hat, inne werden“ (S. 606). Dies scheint von Dorner auch noch abgesehen von der durch die Sünde eingetretenen Verdunkelung des Gottesbewußtseins aufgestellt zu werden. Der „gesetzliche Naturzusammenhang“ macht das Wunder als neue schöpferische That Gottes nicht unmöglich; denn die Natur ist selbst nicht eine in sich abgeschlossene Größe, sie ist kein ewig sich gleich bleibender, von Anfang an dergestalt fertiger Kom-

plex von mechanischen Kräften, daß mit diesen und ihrer Funktion alles Weitere schon gesetzt wäre und daß nichts Weiteres als sie Einlaß in ihren Kreis fordern könnte (S. 601). Unter Berufung auf Lotze wird nun angenommen, daß die innere Modifikabilität der Naturkräfte die offene Stelle lasse, auf welche auch „die Macht, die im Namen des Sinnes der Welt gebietet, ihre Einwirkung ausüben kann". Überdies sollen wir eine gleichsam sympathische Korrespondenz des Naturlebens mit dem Wirken des Geistes (speziell Gottes) anerkennen, wonach die Natur schon einigermaßen von selber außerordentliche Akte Gottes auf dem Gebiete des Geistes durch wunderbare Erscheinungen in ihrer Sphäre begleite (wie bei Christi Geburt, Tod, Auferstehung, am Pfingstfeste). Dies ist freilich ein mysteriöser Gedanke, sobald die „sympathische Korrespondenz" über die Sphäre der menschlichen Person (Seele und Leib) hinaus ausgedehnt wird. Das Seitherige bezieht sich wesentlich auf die von Gott unmittelbar bewirkten Wunder, erstreckt seine Konsequenz aber auch auf diejenigen Wunder, welche von Menschen als Organen Gottes vermöge eines ihnen verliehenen χάρισμα einigermaßen selbständig verrichtet werden. Den Mittelpunkt aller göttlichen Wunderthätigkeit bildet Christus und sein Reich. Referent wüßte gegen diese allgemeine dogmatische Begründung des Wunders in der Hauptsache nichts einzuwenden. Schon die unerläßliche Ausdehnung der providentia specialis auf das Gebiet der Natur und des äußeren Lebens überhaupt (womit die Bedeutung des Bittgebetes wesentlich zusammenhängt) hat wohl die Anerkennung zur Folge, daß Gott im einzelnen Falle auch im äußeren Dasein und Geschehen Wirkungen hervorbringen könne, welche sich aus seiner allgemeinen (indirekten) Weltregierung, aus dem gegebenen Natur- und Weltlaufe oder aus der Wirksamkeit der causae secundae nicht unmittelbar erklären, worin Gott mit Rücksicht auf die menschliche Freithätigkeit auch wieder das Gegebene durch schlechthin freies Eingreifen modifiziert (vgl. S. 594 u. 605). Die inneren Modifikationen des bestehenden Komplexes der Naturkräfte, welche er dabei vornimmt, bleiben uns als solche freilich verborgen, und die erscheinende Wirkung kann auch aus dem „wunderbaren Zusammenwirken" der natürlichen Ursachen

erklärt werden. Aber auch bei den Wundern der Offenbarung ist ja wohl trotz Rothes entgegengesetzter Ansicht doch kein reines „Zaubern“ zu statuieren. Sie bilden also gegen die sogen. Wunder der göttlichen Providenz keinen reinen Gegensatz. Die Schwierigkeit der Wunderfrage liegt nun aber weit mehr auf dem historischen als auf dem dogmatischen Gebiete. Es handelt sich, wie auch Dorner hervorhebt, um die hinreichende Beglaubigung der einzelnen in der h. Schrift berichteten Wunder. Und weil wir nun hier bei einem Teile ihre unzureichende Beglaubigung entschieden anerkennen müssen, bei vielen anderen über einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit nicht hinauskommen, bei der am sichersten bezeugten Klasse aber immer noch vor die Frage gestellt sind, ob wir sie als absolute Wunder zu betrachten haben: deshalb kann wenigstens „das reine Wunder“ doch nicht mit dogmatischer Gewißheit ausgesagt, aus der Annahme desselben kein Glaubensartikel gemacht werden, wie sich im ganzen auch aus den Aufstellungen unseres Verfassers konsequenterweise ergiebt. Andèrnfalls würde unser Glaube wirklich mehr von den wandelbaren „Ergebnissen“ der Philosophie, der Natur- und Geschichtsforschung abhängig gemacht, als von dem Zeugnisse des h. Geistes.

Wir haben also den Schwerpunkt der Offenbarung jedenfalls in die Inspiration zu verlegen, bzw. in die Sendung und Ausrüstung von inspirierten Offenbarungsorganen. Es handelt sich hier noch nicht um inspirierte Schriften, sondern nur um inspirierte Personen. Darin besteht ja der große Fortschritt in unserem Stücke seit Schleiermacher, daß von den letzteren nnd nicht von den ersteren ausgegangen wird. Vorausgesetzt wird, daß die Inspiration durch das klare Selbstbewußtsein der Empfänger vermittelt sei. Sie ist spezifische, nicht bloß graduell höhere, Erleuchtung für den Zweck der Offenbarung neuer Wahrheiten, vollzieht sich freilich nur unter entsprechendem Zusammenwirken der göttlichen und der menschlichen Persönlichkeit. Die neuen Erkenntnisse sind nicht bloßer Reflex der frommen Gemütszustände, sie können daher in ihrer Art vollkommen sein, obgleich die Empfänger sittlich noch nicht vollendet sind. In rein weltlichen, historischen, chronologischen und topographischen Dingen, also in Zufälligem und rein Empi-

rischem findet keine Inspiration statt, doch giebt es historische Thatsachen, deren Überlieferung wegen ihrer wesentlichen Verbindung mit dem Sinn und Geist der Offenbarung durch die Inspiration wenigstens sichergestellt wird. Bei dieser Anschauung ist also jedenfalls für den Glauben einerseits und die historische Forschung anderseits eine gewisse Weite gelassen; es durfte aber noch beigefügt werden, daß der Einfluß des subjektiv menschlichen Faktors auch auf die individuelle Form sich beziehe, in welcher die durch Inspiration mitgeteilten Offenbarungswahrheiten aufgefaßt und dargestellt werden (vgl. II, 792 f.). Auch der Inspirierte versteht die Rede Gottes an ihn doch einigermaßen nur in seiner individuellen Sprache, in welche sie ihm schon von dem eigenen Bewußtsein unwillkürlich eingekleidet, d. h. übersetzt wird. Noch menschlicher und mannigfaltiger gestaltet sich dann die äußere Darstellung, welche die Inspirierten von den empfangenen Offenbarungen geben. Daß diese menschliche Unvollkommenheit die Freiheit des Glaubenslebens anregen und erhalten soll, wird auch von dem Verfasser betont.

Denken wir an die Wirksamkeit der Offenbarung gegenüber von einer eingetretenen sündigen Entwickelung des Menschen, so muß dieselbe vor allem heilend sein, ehe sie vollendend sein kann. Und zwar ist ihre Aufgabe eine dreifache, Heilung des Irrtums, Heilung des Schuldbewußtseins (oder Versöhnung), endlich Heilung der Sünde selbst oder Reinigung des Herzens und Heiligung des Willens. Diese drei Grundfunktionen der Offenbarung Gottes der Sünde gegenüber gestalten sich innerhalb des Christentums zu den drei Ämtern Christi. Vorerst aber handelt es sich noch um die Voraussetzungen des Christentums. Diese werden im dritten Hauptstück unserer ersten Abteilung des dritten Hauptabschnittes vollends durch den Nachweis entwickelt, daß die Vollendung der Offenbarung und Religion (auch abgesehen von der Sünde) die Menschwerdung Gottes in dem Gottmenschen notwendig fordern und daß sich hieran die Erhaltung der vollendeten Offenbarung durch entsprechende Urkunden anschließen müsse, welche, als Denkmale der Stiftung der absoluten Religion gesammelt und vom Geiste, der vom Gottmenschen ausgeht, begleitet, imstande sind, für das Bewußtsein der Menschheit den Vollender der Offen-

barung und Religion zu ewiger, wirksamer Gegenwart zu bringen (§ 63). Wenn man die im Christentum gegebene Vollendung der Religion und Offenbarung überhaupt nicht bloß empirisch als positive Thatsache und Überlieferung aufnehmen, sondern als die Erscheinung ewiger Wahrheit begreifen will, so muß mit Dorner die Zentralidee der Gottmenschheit als eine solche hingestellt werden, deren Realisierung unter allen Umständen einzutreten habe. Aber offenbar weist sowohl das Neue Testament als die gesamte Entwickelung der neueren Theologie darauf hin, daß bei der Realisierung dieser Idee nicht einseitig nur an die Person Christi, am wenigsten nur an seine Person im Stande der Erniedrigung, gedacht werde. Freilich ist Christus nicht bloß als Anfänger und vorübergehendes Organ für diese Realisierung anzusehen, welches das „Prinzip der Gottmenschheit" nur in die Menschheit eingeführt hätte. Er ist und bleibt der einzigartige, ursprüngliche und urbildliche, von seiner Erhöhung an schlechthin vollkommene Träger und Vermittler des gottmenschlichen Lebens; aber der fortdauernde Urgrund desselben liegt doch in Gott selber, und da Gott in der gesamten Erscheinung, also auch in dem Werke und Reiche Christi seine Einigung mit der Menschheit grundlegend vollzogen hat und dieselbe von hier aus vermittelst des heiligen Geistes in der christlichen Gemeinde fortwährend vollzieht, so haben wir wohl auch das gesamte Werk Christi und das gesamte Dasein des h. Geistes in der Gemeinde mitzubegreifen, wenn wir die Realisierung der Gottmenschheit in ihrem vollen Umfange denken wollen. Dieser von A. Schweizer, Ritschl, H. Schultz u. a. in verschiedener Modifikation zum Teil einseitig und in andersartigem Zusammenhange geltend gemachte Gesichtspunkt scheint uns eine unabweisliche Wahrheit zu enthalten, die freilich gegen Abwege, welche die vollkommene Dignität Christi aufheben, genau verwahrt werden muß; er scheint aber auch in der Konsequenz dessen zu liegen, was in unserem Werke über Christum als das Haupt der (neuen) Menschheit (S. 647 ff., vgl. S. 732 und II, 480 f.) und später über seine nur successiv vollendete Einigung mit dem Logos oder über seine „werdende Gottmenschheit" (II, § 104 u. 107) und an verschiedenen Orten (II, 395 f. 424 ff. 444 f.) über den ursprüng-

lichen Zusammenhang Christi mit der Menschheit ausgeführt wird. In den Umkreis herein, welchen das Dasein der Gottmenschheit durch den h. Geist innerhalb der christlichen Gemeinde, natürlich in stetiger Abhängigkeit von Christo, darstellt, fällt nun, wie auch der Verfasser wiederholt andeutet, von selber die Erhaltung der vollendeten Offenbarung, wobei die schriftlichen Urkunden als „Denkmale der Stiftung der absoluten Religion" ein wesentliches, aber doch keineswegs das alleinige, auch nicht das exklusiv herrschende Mittel bilden. Der Geist hat auch sein relativ selbständiges Dasein und Wirken, und mit dem Geiste verbunden wirkt auch das mündliche Wort von Christo neben den schriftlichen Urkunden, um die lebendige Gegenwart Christi in der Gemeinde zu erhalten. Die schriftlichen Urkunden sind selber auch wieder ein Glied in der Kette der Geisteswirkungen und Zeugnisse, durch welche der h. Geist in der Gemeinde Christum gegenwärtig erhält, und nur, indem sie fortwährend im Zusammenhange mit dieser lebendigen Strömung aufgefaßt und gebraucht werden, bleiben sie davor bewahrt, mehr oder weniger einer von dem lebendigen Christus abführenden Buchstabenknechtschaft (S. 668) als Grundlage dienen zu müssen. Von hier aus läßt sich dann aber auch nicht mehr zum voraus näher bestimmen, in welchem Umfange jenen Urkunden das Merkmal der Untrüglichkeit zukommen müsse. Diese Konsequenz ist von Dorner zu wenig anerkannt.

Aus dem zum Schlusse des ersten Bandes noch folgenden Abschnitte über die historische Religion verdienen die Ausführungen über Ursprung und Wert des Heidentums (§ 65), sodann über das geschichtliche Bild Christi (§ 70) besonders hervorgehoben zu werden. „Auch im Heidentum hat sich nicht bloß eine negative, sondern teilweise auch eine positive Vorbereitung auf das Christentum vollzogen." Daß in Christo die Vollendung der Religion und Offenbarung geschichtlich geworden ist, erweist uns vor allem die Thatsache, daß das einzigartige Bild von ihm, das in seiner Gemeinde lebt und das wir in den urchristlichen Urkunden haben, das Beste, Ideale, was in dem Menschen vorhanden ist, in Bewegung zu setzen, zu fesseln und hingebendes Vertrauen zu erwecken die Kraft hat. Dies vermag es zu bewirken, weil es das Bild

einer heiligen Menschenpersönlichkeit ist, von welcher auch die entsprechenden einzigartigen Wirkungen in die Welt ausgegangen sind. Dem von ihm gestifteten Christentum kommen auch die Prädikate, welche zur Charakterisierung der Offenbarung dienen, in besonderer Weise zu, der Charakter der Ursprünglichkeit und zugleich der Geschichtlichkeit, der vor allen anderen Religionen sie auszeichnenden Eigentümlichkeit und anderseits der Universalität. Es ist die Religion des ewigen in der Menschheit sich einwohnenden Lebens, welche nur fortbesteht durch die Fortsetzung des göttlichen Aktes ihrer Stiftung, durch den h. Geist und durch die innerste That der Aufnahme im menschlichen Geiste, durch den Glauben. In dieser treffenden, prägnanten Schilderung vom Wesen Christi und des Christentums bewährt sich namentlich wieder der innerste Grundcharakter unseres Werkes, für welches das Wesen und der Kern nicht allein des Christentums, sondern alles Seins im Ethischen liegt, der Grund und das Ziel des Ethischen aber in dem lebendigen, durch Christum im h. Geiste offenbar gewordenen Gott.

Es folgt nun im zweiten Bande unseres Werkes die spezielle Glaubenslehre (Heilslehre) in zwei Teilen: 1) Lehre von der Sünde, 2) Lehre vom christlichen Heile. Der zweite Teil zerfällt in zwei Hauptabschnitte: 1) die Lehre von Christus (Person und Werk), 2) die Kirche oder das Reich des h. Geistes (a) Entstehung der Kirche, b) Bestehen der Kirche, c) Vollendung der Kirche und des Reiches Gottes). Zu unserem Bedauern muß sich aber unser Referat mit Rücksicht auf den in dieser Zeitschrift gebotenen Raum fortan auf eine andeutende Übersicht beschränken.

In der sehr ausführlich entwickelten Lehre von der Sünde (246 Seiten umfassend) hätten sich vielleicht die Darstellung vom Wesen des Bösen und diejenige über den Ursprung des erfahrungsmäßigen Bösen kombinieren lassen. Die gesamte Entwickelung dient freilich zu gründlicher Orientierung und Anregung, indem alle Momente, welche durch die philosophische Betrachtung, die biblischen Ausführungen, die Kirchenlehre, die neueren Bearbeitungen (speziell von Schleiermacher, Rothe, J. Müller, Ritschl) zur Erwägung dargeboten werden, sorgfältig und klar erörtert sind. Das erkennt auch der Verfasser wohl an, daß die so schwierige

Frage nach dem Ursprung der Sünde erst in zweiter Linie stehe, daß die Glaubenslehre zunächst darauf ausgehen muß, Wesen und Bedeutung der Sünde, sodann ihre Allgemeinheit festzustellen und daß sie bei der Frage nach dem Ursprunge zunächst mehr ein negatives Interesse hat, nämlich solche Vorstellungen abzuwehren, welche entweder die Allgemeinheit der Sünde oder ihre volle Bedeutung in Frage stellen, welche namentlich auch die Realität des Schuldbegriffes in irgendeiner Weise gefährden (II, 148, Anm. 1).

Die Sünde wird material als „falsche, von Gott abgewendete Kreaturliebe“ bestimmt, sie entfaltet sich in den zwei Stufen der Welt- und der Selbstvergötterung. Sie ist nicht bloße Abnormität des Willens, sondern zugleich des Seins, es findet eine Naturierung des Willens statt, und auch auf diesem abnormen Sein ruht das Mißfallen des h. Gottes. Auf diesem Wege erklärt sich, wie das gesamte Geschlecht, in welchem von dem Falle der Stammeltern aus die Sünde als Hang sich vererbte, Gegenstand göttlichen Mißfallens, der reagierenden Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes werden konnte. Aber die so entstandene „Gesamtschuld“ macht den Einzelnen noch nicht als solchen vor Gott verdammlich; doch fügt die gegenüber der Mahnung des Gewissens immer noch frei begangene aktuelle Sünde auch die persönliche Verschuldung hinzu, obwohl in diesem Stadium vor Christo noch nicht die absolute. Wenn nun auch zugleich eine relative Gerechtigkeit möglich ist, so ist doch die schlechthinige Erlösungsbedürftigkeit begründet.

Es ist ersichtlich, daß hier gegenüber von der Kirchenlehre eine wertvolle Korrektur angebracht ist, indem die Behauptung abgewiesen wird, daß schon die Erbsünde den Einzelnen vor Gott absolut verdammlich mache. Ja es wird die Anschauung ausgesprochen, daß auch der Sündenfall im göttlichen Ratschluß nur zugelassen sei im Hinblick auf die Erlösung, welche gewissermaßen das Antidoton der Erbsünde bilden sollte (S. 180 u. 183—187). Dennoch will der Verfasser nicht so weit gehen, mit Schleiermacher und Rothe die Sünde zunächst als unvermeidlich zu setzen; an der Behauptung Ritschls, daß die vorchristliche Sünde als „Unwissenheitssünde“ den Zorn Gottes nicht herausfordere, findet er ein berechtigtes Moment, in der Hauptsache aber bekämpft er

dieselbe, weil sie auf eine Leugnung der Freiheit und der wirklichen Verschuldung im vorchristlichen Stadium hinausführe (S. 177 f., vgl. S. 597 ff.).[1] Dazu kann er sich aber auch nicht verstehen, mit J. Müller die persönliche Verschuldung im vorchristlichen Stadium, bzw. hinsichtlich des angeborenen sündigen Hanges, in einem vorzeitlichen Falle begründet sein zu lassen. Aber die durch den Sündenfall der Stammeltern begründete „Gesamtschuld“ will sich nicht halten lassen, so viel Mühe auf ihre Deduktion verwendet wird, und wenn man sich die Anfänge moralischer Entwickelung aus dem Kindheitsstadium der Menschheit heraus näher vorstellig zu machen sucht, so kann man den Gedanken an solche Fehltritte kaum fernehalten, welche bereits eine Vorübung und Gewöhnung zum Sündigen bis zu derjenigen Periode darstellen, wo unter der Einwirkung der göttlichen Erziehung das Gewissen deutlicher erwacht und nun auch die volle Möglichkeit persönlicher Verschuldung gegeben ist. Eine solche ist, gerade auch mit Rücksicht auf das entgegenstehende heilige Wesen und Bezeigen Gottes, nunmehr auch vor Christo wirklich zu setzen und damit das Bedürfnis wirklicher Versöhnung und Erlösung. Das Bewußtsein dieses Bedürfnisses muß sich dann bei dem in der christlichen Kirche Erzogenen wegen der eigentümlichen Gegenwirkung des h. Geistes gegen seinen angeborenen Hang zur Sünde in verstärktem Maße einstellen. Und wie man nun auch den Ursprung der allgemeinen Sündhaftigkeit und Verschuldung erklären möge, so liegt doch der

---

1) Herr Doktor Ritschl möge hier nicht wieder argwöhnen, daß ich an einer „Verdächtigungsmühle“ gegen ihn mich beteiligen wolle. Nachdem ich in dieser Zeitschrift (1881, Heft 3) in einem vor zwei Jahren verfaßten Artikel über „das Wesen des persönlichen Christenstandes“ mich gerade um der Bedeutung und Eigentümlichkeit seiner Aufstellungen willen in durchaus objektiver und, wie ich glaube, ehrender Weise kritisch mit demselben auseinanderzusetzen gesucht habe, hat er in seiner Schrift über „Theologie und Metaphysik“ (1881) sich in einer persönlich beleidigenden Sprache gegen mich ergangen, welche entsprechend zu erwidern ich für unwürdig halten würde. Zu einer sachlichen Entgegnung giebt mir seine Schrift, welche nur einen einzigen Punkt meines Artikels (die Frage der unio mystica) berücksichtigt, nur wenig Veranlassung. Ich hoffe, später Gelegenheit zu haben, meine Position ihm gegenüber zu verteidigen.

entscheidende Punkt darin, daß das Bedürfnis wirklicher Versöhnung und Erlösung unbedingt und ausnahmslos anerkannt werde, während zugleich die allgemeine Erlösungsfähigkeit festgehalten wird, da es wegen des einigermaßen noch naturartigen und gattungsmäßigen Charakters des sündigen Prozesses vor Christo zu keiner absoluten Verschuldung und Verderbnis gekommen ist. Es wäre wohl nicht zu schwer, unter Verweisung auf die Erwähnung der *σάρξ* in Joh. 3, 5 und wohl auch auf die wenigstens analoge Anschauung des Apostels Paulus von dem *ἄνθρωπος ψυχικὸς* oder *χοικὸς* (1 Kor. 15, 46 f.) und in Verbindung damit von der *σάρξ* den Nachweis zu führen, daß auch die neutestamentliche Lehre für eine solche Ableitung der Sünde mehr Anhaltspunkte bietet als für diejenige aus dem Sündenfalle der Protoplasten. Nur haben allerdings die neutestamentlichen Schriftsteller niemals die aktuellen Sünden im vorchristlichen Stadium als unvermeidlich angesehen, sie haben hinsichtlich derselben durchaus die menschliche Verantwortung und Verschuldung gelehrt und also auch behauptet, daß die Menschen wegen derselben schon dem Zorne Gottes unterstellt seien, dessen Bezeugung im Gewissen sie gekannt oder empfunden, aber ignoriert und unterdrückt haben (Röm. 1, 18 ff.; 2, 14 ff. Joh. 3, 19—21).

Seiner Lehre von der Sünde hat der Verfasser als Anhang auch „die Lehre vom Teufel" beigefügt. Er will dieselbe mit der Kirchenlehre als biblisch und sachlich begründet festhalten, wenn sie auch nicht vollständig konstruierbar sei und nicht den Rang eines der Grundartikel behaupte. Gewiß ist nicht zu bestreiten, daß in dieser Lehre die specifisch christliche Anschauung von der vollen Intensität, Gottwidrigkeit, dem positiven und geistigen Charakter, der Permanenz und Universalität des Bösen einen scharf geprägten Ausdruck erhalten hat. Auch verleihen manche Aussprüche Christi derselben ein starkes Gewicht. Aber auf der anderen Seite stehen der unleugbare Zusammenhang der keineswegs einheitlich vorliegenden Anschauung mit mythologischen Elementen und die gewaltigen Anstöße, welche sie nicht nur dem konsequenten Denken, sondern auch dem sittlichen und religiösen Bewußtsein bereitet. Das christliche Lehrsystem wird also von ihr absehen und nur darauf Be-

dacht nehmen müssen, bei seiner Auffassung des Bösen die oben hervorgehobenen Momente in anderer Form festzuhalten.

Indem das Böse im Verhältnis zur göttlichen Weltordnung noch besonders besprochen wird, wird der Übergang zur Soteriologie angebahnt. Es handelt sich um den Zorn Gottes und die daraus fließende Strafe der Sünde, das im Tode zusammengefaßte geistige und leibliche Übel, endlich um das Verhältnis des göttlichen Liebeswillens zu dem durch die Sünde bei Gott und in der Menschheit hervorgerufenen Verhalten und Zustande. Was hier namentlich auch gegen Ritschl über die göttliche Strafgerechtigkeit und den Zorn Gottes ausgeführt wird, scheint uns biblisch und dogmatisch begründet und als Fundament der Versöhnungslehre unentbehrlich zu sein. Durch die Anerkennung, daß die Verschuldung des noch außerhalb des Zusammenhanges der Erlösung stehenden Menschen noch nicht der vollen persönlichen Zurechnung unterliege, wird doch eine entsprechende Reaktion der göttlichen Heiligkeit gegen seine relative Verschuldung nicht ausgeschlossen, und diese muß eine entsprechende Negation seines persönlichen Lebensstandes, nicht bloß seiner Sünde, in sich schließen. Diese Negation, von welcher dem Sünder sein Schuldbewußtsein Zeugnis giebt, kann auch, weil sie in dem persönlichen, heiligen Charakter und nach außen hin in der Gerechtigkeit, dem gerechten Walten Gottes begründet ist, nur durch eine rechtmäßige Lösung des Subjektes von dem Bösen und seinen Folgen (Schuld und Strafe) aufgehoben werden. Schwieriger ist die Verknüpfung des äußeren Übels, insbesondere auch des leiblichen Todes mit diesem an sich gesicherten Gedankenkreise. „Wäre keine Sünde, so bliebe auch das mögliche Übel niedergehalten" (S. 229). Dies ist wohl verständlich da, wo das (physische oder soziale) Übel sich als unmittelbare Wirkung der Sünde darstellt. Aber es wird schon schwer, die allgemeine Herrschaft des leiblichen Todes unter diesem Gesichtspunkte aufzufassen, noch mehr aber solche Übel, welche mit dem kosmischen Naturleben zusammenhängen. Demnach wird das äußere, keineswegs nach sittlicher Würdigkeit verteilte Übel, soweit es nicht direkte Folge der Sünde ist, nicht als Strafe sondern nur als Mittel göttlicher Erziehung anzusehen und aus einer nicht erst durch die Sünde bewirkten

Unvollkommenheit des gegenwärtigen Weltzustandes zu erklären sein. Dabei kann doch die gesamte Erfahrung des Übels wesentlich zur Weckung des Schuldbewußtseins beitragen, sofern ja immer ein Teil desselben auch von der Sünde herrührt und den Ernst göttlicher Strafe offenbart. — Der eigentliche Übergang von der Ponerologie zur Christologie (Soteriologie) weist in feiner Weise nach, wie nicht nur die göttliche Liebe, sondern auch die Gerechtigkeit selber als unveränderliche Treue und als eine mitteilende und schöpferische dahin führt, daß trotz der strafenden Reaktion Gottes gegen das Böse die erlösende Offenbarung in Christo eingetreten ist. „In seiner Person sind die göttliche Gerechtigkeit und Liebe, wie sie in Gott ihre ewige Einigung haben, auch in der Welt trotz der Sünde zur vollkommenen Offenbarung und gegenseitigen Durchdringung gekommen."

Unter dem Gesamttitel des „christlichen Heiles" wird nun im zweiten Teile der speziellen Glaubenslehre die Lehre von der Person und dem Werk oder dem Amte Christi (beides als Lehre von Christus zusammengefaßt) sowie von der Heilsordnung, den Heilsmitteln und der Heilsvollendung (zusammen von der Kirche oder dem Reiche des heiligen Geistes) abgehandelt. Bei der Lehre von der Person Christi muß es, dem heutigen Stande der Aufgabe gegenüber, auffallen, daß die neutestamentliche Darstellung verhältnismäßig kurz besprochen wird. Bei der Entwickelung derselben wird ganz richtig von der Voraussetzung einer gemeinsamen Basis ausgegangen (S. 259); aber man sollte nun denken, daß in dieser Basis, welche hauptsächlich durch die Synoptiker repräsentiert ist, auch die wesentliche Substanz der Christologie gefunden und daß die Frage eingehend erörtert würde, wie denn hiernach die weitergehenden Auffassungen bei Paulus (samt dem Hebräerbrief) und bei Johannes zu beurteilen seien. Die hier vorliegenden Differenzen und Schwierigkeiten, wie sie durch die eingehendsten Untersuchungen der letzten Jahrzehnte aufs deutlichste herausgestellt worden sind, werden aber im Interesse einer harmonisierenden Anschauung nicht hinreichend gewürdigt. Obgleich zugegeben wird, daß die Synoptiker keine Präexistenzlehre kennen (S. 292), so wird doch in den dunkeln Stellen von der σοφία und von ihren

Kindern — Luk. 11, 49. Matth. 11, 19 —, sowie in der Anerkennung Jesu als des Weltenrichters eine wesentliche Annäherung an die johanneische Stufe gefunden (S. 274), und endlich wird die letztere schon deshalb für legitimiert erklärt, weil auch Paulus unzweifelhaft die Präexistenz Christi aussage, und Paulus soll überdies „nirgends von dem Präexistenten vor der Menschwerdung als einem subordinierten Wesen reden“ (S. 297 Anm.). Bei dem Range, welchen nach dem heutigen Stande der Untersuchung die Synoptiker als geschichtliche Quelle einnehmen, wird aber weit eher die Ansicht begründet sein, daß die Präexistenzaussagen keine ursprüngliche Stelle in dem Selbstzeugnisse Jesu behaupten. Damit wären freilich (ganz abgesehen von der Frage der Autorschaft) in dem johanneischen Evangelium wesentliche Elemente als sekundär aufgezeigt. Bei dem Apostel Paulus aber mußten die verschiedenartigen Elemente vorgeführt werden, aus welchen sich seine christologische Anschauung zusammensetzt, wobei dann zur Frage kommt, ob der Gedanke gottähnlicher Präexistenz Christi oder derjenige des Geistesmenschen oder zweiten Adam, welcher die Vorstellung realer Präexistenz auszuschließen scheint oder jedenfalls mit einem ganz anderen Inhalte erfüllt, im Vordergrunde steht. Auch Dorner deutet an (S. 209), welche Schwierigkeiten seiner Auffassung z. B. durch die Stelle 1 Kor. 15, 24—28 bereitet werden. Wenn auch der Apostel Paulus auf dem Wege ist, ein gottgleiches persönliches Subjekt als die Voraussetzung und den Kern der historischen Person Jesu anzunehmen, so hat er diesen Schritt doch nicht ganz vollzogen; auch soweit er die Präexistenz Christi gelehrt hat, hat er denselben als untergeordnetes Organ Gottes angeschaut und jedenfalls von der Person Gottes aufs strengste unterschieden. Hierin liegt also immer noch eine merkliche Differenz von der Logoslehre, welche sich schwerlich ohne die Einwirkung eines spekulativen, theosophischen Elementes gebildet hat. Hiernach scheint es uns, daß die Glaubenslehre, um ihre neutestamentliche Grundlage für die Christologie festzustellen, entschieden auf die Selbstbezeichnungen und die Selbstdarstellung Jesu bei den Synoptikern zurückzugehen und hieran zunächst nur die homogenen Elemente aus Johannes und Paulus anzuschließen, daß sie dagegen solche

Elemente, welche in der synoptischen Darstellung gar nicht begründet sind, wie die Präexistenzaussagen bei jenen beiden, als sekundär nur in einem solchen Sinne zu verwerten habe, in welchem sie mit der primären Lehrgrundlage übereinstimmen. Dann werden erst diejenigen Seiten zur Geltung kommen, welche auch Dorner für die Verbesserung der Kirchenlehre zu durchgreifender Anwendung bringen will, nämlich die wahre und volle Menschheit Jesu und seine ethisch vermittelte, allmählich wachsende Vereinigung mit der Gottheit.

Aus der umfassenden und überaus lehrreichen Darstellung der historischen Lehrentwickelung können nur einige Hauptgesichtspunkte angedeutet werden. Die gesamte altkirchliche Lehrgestalt leide an dem einseitigen Übergewicht der göttlichen Natur. Während die Reformatoren, namentlich Luther, den ausschließenden Gegensatz zwischen Gottheit und Menschheit zu überwinden, eine wirkliche Menschheit und das Werden derselben zur Geltung zu bringen suchen, sei die protestantische Kirchenlehre doch in der Hauptsache nicht über die Bestimmungen der alten Kirche hinausgekommen. Daher der Rückschlag im Rationalismus, die einseitige Betonung des Menschlichen in Christo. Die Christologie des 19. Jahrhunderts anerkennt die innere Bezogenheit des Göttlichen und Menschlichen auf einander, ihre Zusammengehörigkeit oder Vereinbarkeit, sie ist daher auf dem Wege dahin, vermöge einer richtigeren Idee vom Wesen Gottes und des Menschen die Einheit der Person so zu zeichnen, daß in dem Gesamtbilde derselben beide Seiten ihr volles Recht, aber nach dem Unterschied der beiden Stände, zugemessen erhalten. Epochemachend wird namentlich Schleiermacher, welcher unter Voraussetzung der wahren Menschheit Christi ein vollkommenes Sein Gottes in ihm setzt. Aber seine Theorie thut den Selbstaussagen Christi über seine Präexistenz nicht genug, und sie steht mit ihrer Neigung zum Sabellianismus insofern der Unveränderlichkeit Gottes entgegen, als sie in Gott selbst keine ewige, innergöttliche Voraussetzung für sein besonderes Sein in Christo annimmt, also das letztere durch ein zeitliches, endliches Moment, nämlich durch die Menschheit Jesu bedingt sein läßt. Auch wenn man mit Beyschlag eine ideale Präexistenz Christi als ewiges Offenbarungsprinzip in Gott zulasse, sei Gott

noch wandelbar gemacht. Auf die Spitze getrieben sei dieser Verstoß gegen die Unveränderlichkeit Gottes in der modernen Kenotik von Thomasius, Geß u. a., welche auf den Standpunkt der Theophanie und des Apollinarismus zurücksinke oder eine parallele Entwickelung des Logos und der Menschheit Jesu annehmen müsse, also die Einheit der Person aufhebe. Mit Recht habe schon die F. C. diese keineswegs neue Theorie auf das entschiedenste verworfen (S. 371). An der zum Schlusse eingehend erörterten Christologie Ritschls wird anerkannt, daß er für das Bild Christi energisch das Ethische, seinen Beruf und den Zusammenhang seiner Person mit dem Reich des Guten d. h. Gottes geltend mache, auch suche er die religiöse Bedeutung derselben (seine Gottmenschheit) damit zu verknüpfen. Indessen sei gerade die letztere bei Ritschl nicht sicher erkennbar, erscheine mehr nur als menschliche Betrachtungsweise denn als objektive Gottesthat, so daß selbst die ursprüngliche und die bleibende Einzigkeit Christi zweifelhaft werde. Auch hier trete als ein Grundmangel des ganzen Systems hervor, daß das religiöse Element gegenüber von dem ethischen verkürzt und keine wirkliche Vereinigung beider gefunden werde.

In seiner selbständigen Entwickelung der Christologie ist der Verfasser bemüht, mit außerordentlicher Sorgfalt die Fülle mannigfaltiger Momente, welche hier in Betracht kommen, zur Einheit einer geschlossenen Theorie zu vereinigen. Man fragt sich freilich schon bei seiner Rekapitulation der trinitarischen Grundlage, ob eigentlich die hypostatische Besonderheit des Logos festgehalten sei. Sie soll festgehalten werden, weil wir sonst in Christo entweder keine wirkliche Menschwerdung Gottes bekämen (ebionitisch) oder nur um den Preis der Veränderlichkeit Gottes (sabellianisch). Der Logos nun, welcher in seiner wesentlichen Funktion, den ewigen inneren Weltgedanken Gottes zur objektiven Wirklichkeit hinzustellen, das Prinzip des Fortschrittes auch in der geschaffenen Welt, insbesondere in der Menschheit ist, findet das Ziel seiner Gott offenbarenden Thätigkeit erst in seiner vollkommenen persönlichen Vereinigung mit demjenigen Menschen, welcher das weltwirkliche Ebenbild Gottes darstellt, in welchem durch eine zweite Schöpfung auch die Weltentwickelung ihre Spitze erreicht, dem Menschensohn, welcher der

Gottessohn werden kann. Der Gegensatz von Gott und Welt, näher von Gott und Menschheit, wird also von zwei Seiten her überbrückt einmal durch den Begriff des Logos, beziehungsweise auch der göttlichen Liebe, sodann durch den Begriff des vollkommenen geistlichen Menschen, welcher als der Zentralmensch das Haupt der Menschheit ist; beide treffen zusammen in dem Begriff des vollkommenen Ebenbildes Gottes (S. 395. 409 f.). — Wie kommt es nun aber zu einer wirklichen Menschwerdung Gottes durch den Logos in der Person Jesu, welche mehr ist als bloße (wenn auch vollkommene und dauernde) Einwohnung, welche vielmehr eine persönliche Einigung begründet und darstellt? Weder durch die bloße assumptio der Menschheit vonseiten des Logos noch allein durch die neue Schöpfung des zweiten Adam, sondern durch eine solche Ineinanderbildung der Erhaltung, Schöpfung, Gotteserscheinung, daß unter Ausschluß des Doketischen und Ebionitischen alle drei zum Vollbegriff der Menschwerdung zusammenwirken. Dabei bildet der Gedanke der zweiten Schöpfung den Mittelbegriff. Gott schafft sich innerhalb der Menschheit den adäquaten Ort seiner Selbstoffenbarung und Mitteilung in demjenigen, in welchem die reine zentrale Empfänglichkeit menschlicher Natur durch Gottes schöpferische Wirksamkeit gesetzt wird. Bestimmter schafft er sich diesen Ort durch die vaterlose Erzeugung der Seele Jesu aus dem heiligen Geiste vermittelst des Logos im Schoße der Maria (S. 427. 443). Eine wirkliche unio des Logos mit dieser Seele habe bei ihrer Erzeugung stattgefunden, aber noch nicht die volle. Der Logos hat sich dabei nicht verändert oder im strengen Sinn erniedrigt, er ist nicht totus in carne, sondern er durchdringt die Person Jesu nach dem Maße ihrer sich aufschließenden geistigen und sittlichen Empfänglichkeit, so daß also die volle Gottmenschheit nur in allmählichem Werden sich bildet. Dabei ist diese menschliche Person, in welcher durch die Einigung mit dem Logos bereits das Prinzip der Gottmenschheit gesetzt ist, weder als ganz unselbständig (nur ἐνυπόστατος) noch als unabhängig vom Logos für sich bestehend anzusehen. Der Logos hat sich zunächst als göttliche Natur mit einer wirklichen Menschennatur geeinigt, welche die Bestimmung zur Persönlichkeit an sich trägt, aber auf

dem Grund der vollzogenen Einigung der Natur erhebt sich aktuell nun das eine gottmenschliche Selbst- oder Personleben (S. 416 f. 438 f.). Daneben wird aber doch die Duplicität der göttlichen und der menschlichen Willensbewegung, aber auch teilweise die Duplicität des Wissens festgehalten (S. 436 f. 463—474).

Es ist teilweise schon bei der Besprechung der Trinitätslehre darauf hingewiesen worden, warum auch diese mit so viel Umsicht ausgebildete Theorie sich als unhaltbar erweisen muß. Soll die Persönlichkeit und die Absolutheit des Logos festgehalten werden und auch von der Wahrheit und Vollständigkeit der menschlichen Natur nichts verloren gehen, so gelangen wir zu keiner wahren Menschwerdung des Logos. Auch die Annahme einer successiven Vereinigung beider oder die Verwertung des doppelten Standes Christi führt nicht dahin, weil der selbst persönliche und absolute Logos niemals zur Einheit mit der menschlichen Person verschmelzen kann. Der Gedanke aber, daß durch die Einigung der göttlichen und menschlichen Natur bei der Erzeugung Jesu die Voraussetzung für die Einheit des gottmenschlichen Personlebens geschaffen sei, wäre höchstens vollziehbar, wenn eine Depotenzierung des Logos nach Art der Kenotik vorgestellt werden dürfte. Man wird also immer wieder dahin gedrängt, nach dem entscheidenden Vorgange Schleiermachers und Rothes die trinitarische Voraussetzung des persönlichen oder irgendwie hypostatischen Logos fallen zu lassen und die Christologie, in Übereinstimmung mit der Grundlehre des Neuen Testamentes, auf anthropozentrischen d. h. wesentlich zugleich auf historischer und religiös-ethischer Basis zu konstruieren, wofür gerade auch wiederum Dorners Darstellung die wertvollsten Beiträge (z. B. § 106 u. 107) liefert. Freilich muß jede Theorie einen unauflöslichen Rest an der ins Geheimnis gehüllten schlechthin einzigen und neuen Thatsache übrig lassen, und, wie auch unser Verfasser ermahnt, zunächst mehr nach dem religiösen oder genauer soteriologischen Gehalt gewertet werden, welcher in ihr zum Ausdruck kommen will. Aber von diesem Gesichtspunkte aus treten allerdings die subtilen Untersuchungen über die Voraussetzungen und das Zustandekommen der Gottmenschheit in der Per-

son und Gesamterscheinung Christi zurück gegenüber von der richtigen Feststellung und Verwertung dieser Thatsache selber.

Dorner zieht es vor, vom Amte statt vom Werke Christi zu reden, und er verknüpft dasselbe aufs engste mit seiner Person, dasselbe ist nur ihre amtliche Offenbarung seit seiner Taufe. Mit Schleiermacher hält er fest an dem munus triplex. Anders aber gestaltet sich die Ausübung desselben im Stande der Erhöhung im Himmel als im Stande der Erniedrigung auf Erden. Auch während des irdischen Wirkens übt Christus von Anfang an das dreifache Amt, und zwar so, daß die drei Ämter stets ineinandergreifen; keines kann ohne Schaden für die Gesamtauffassung des Werkes Christi von der Betrachtung zurückgesetzt werden. Der Nachweis für diese Sätze wird (§ 108 u. 109) in treffender Weise geführt. Bei der Besprechung des Zeugnisses Christi innerhalb des prophetischen Amtes vermißt man einigermaßen seine spezifische Offenbarung Gottes als des Vaters und seine Predigt vom Himmelreiche und der darin geltenden Gerechtigkeit nach den Synoptikern, die Lehre Christi ist zu einseitig als Selbstzeugnis nach Johannes aufgefaßt.

In der Ausübung seines hohepriesterlichen Amtes stiftet Christus die Versöhnung. Die Lehre von der Versöhnung wird nun (S. 502—659) nach allen Seiten so eingehend, umsichtig und bestimmt entwickelt, daß dieser Abschnitt wohl als der hervorragendste der speziellen Glaubenslehre zu bezeichnen ist. Die wesentliche Tendenz geht dahin, mit der kirchlichen Lehre an einer besonders im Todesleiden Christi durch wirkliche Sühne der menschlichen Sündenschuld gestifteten objektiven Versöhnung zwischen Gott und den Menschen festzuhalten. Zugleich aber soll jeder äußerlich-juridische und quantitative Charakter von der Sühne und Versöhnung abgestreift und der ganze Prozeß aufseiten Gottes und Christi wie schließlich aufseiten der aufnehmenden Menschheit aus den innersten ethischen Faktoren heraus verstanden werden. — Im Neuen Testamente wird bei der Erörterung der Lehre Jesu der Gedanke abgewehrt, als ob Jesus eine Sündenvergebung ohne die Grundlage der von ihm vollzogenen Versöhnung gelehrt hätte, und hierfür die Einsetzung des heiligen Abendmahls mit Recht in

entscheidender Weise geltend gemacht. Dagegen muß doch als sehr zweifelhaft erscheinen, ob, wie der Verfasser annimmt, schon in der Taufe Jesu eine Hindeutung auf die büßende Bedeutung seines Todes liege, ebenso ob eine solche in der rätselhaften Vergleichung mit der ehernen Schlange (Joh. 3, 14 f.) enthalten sei. Unzweifelhaft richtig aber erscheint uns die Deutung, welche die paulinische Lehre in unserem Zusammenhange erfährt. Vor allem wird festgestellt, daß Paulus nicht im Widerspruch mit sich selber stehe, wenn er auf der einen Seite das Gesetz durch die neutestamentliche Gnadenoffenbarung aufgehoben und auf der anderen die letztere nur so gestiftet werden lasse, daß der Anspruch des Gesetzes oder der Strafgerechtigkeit Gottes an eine sühnende Genugthuung für die Sündenschuld der Menschen befriedigt werde. Denn gerade als Vertreter der göttlichen Rechtsforderung und Gerechtigkeit, wie sie vom heiligen Wesen und Walten Gottes unzertrennlich und nicht etwa bloß in Analogie mit der bürgerlichen Rechtsordnung demselben durch menschliche Vorstellung beigelegt ist (Ritschl), hat das Gesetz dem Apostel bleibende, an sich seiende Bedeutung. Deshalb bedurfte die göttliche Gerechtigkeit, welche sich nach langer Zurückhaltung der menschlichen Sünde gegenüber endlich einmal erzeigen mußte, der sühnenden Genugthuung im Opfertode Christi; um sich in eine lossprechende, rechtfertigende verwandeln zu können (Röm. 3, 24—26; vgl. 2 Kor. 5, 21). Es ist willkürlich, dieses Element der Lehre des Apostels als ein judaistisches auszuscheiden und seine Rechtfertigungslehre so zu deuten, als ob er darin eine Gnadenerweisung durch Christum behaupten würde, welche nicht erst durch seine sühnende Leistung vermittelt wäre.

Äußerst lehrreich sind einige Abschnitte der dogmengeschichtlichen Entwickelung, so die Darstellung und Beurteilung der Versöhnungslehre bei Anselm, Abälard (welchen der Verfasser anders auffaßt als Ritschl), bei Luther, in der orthodoxen Dogmatik, besonders der neuesten Theorieen seit Schleiermacher. Der Darstellung Ritschls setzt der Verfasser (S. 592 ff.) eine eindringende und feine Kritik entgegen, welche die Abweichung derselben von den paulinischen und evangelisch-kirchlichen Grundgedanken aufzeigt und

den Nachweis führt, daß die von ihm behauptete gänzlich freie Liebesoffenbarung Gottes in Christo gegen die Sünder eine Schätzung der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, ferner der menschlichen Sünde und Schuld in sich schließt, wie sie dem christlichen Bewußtsein der Versöhnung nicht genügt.

Die eigene Theorie entwickelt der Verfasser stufenweise an der Hand der nachstehenden Momente: das Bedürfnis der Versöhnung und der ewige Versöhnungswille Gottes, die Idee der Stellvertretung und Genugthuung im allgemeinen, die stellvertretende Genugthuung Jesu Christi nach ihrer subjektiven und objektiven Seite. Wie das Bedürfnis der Versöhnung durch Sühne und der ewige Versöhnungswille Gottes aus dem Verhältnis seiner Gerechtigkeit und Liebe zu einander in ihrer Beziehung auf die menschliche Sünde in wesentlichem Anschluß an die evangelische Kirchenlehre begründet werden, ist bereits angedeutet. Da Gott vermöge seiner Heiligkeit von der Sünde des Menschen, durch welche sich dieser wahrhafte Schuld zuzieht, auch wirklich in der Zeit affiziert wird, und zugleich die universale Geltung des Rechtes in der Welt schlechthin vertritt, so kann seine Liebe die Erneuerung der vollen Gemeinschaft mit den Menschen auf keinem anderen Wege beabsichtigen als durch die Veranstaltung entsprechender Sühne hindurch, welche zugleich seiner strafenden und fordernden Gerechtigkeit Genüge leistet. Anderseits kann und muß die Liebe Gottes als die über seine Gerechtigkeit übergreifende Eigenschaft diesen Weg wählen, weil sie es nicht unterlassen kann, das Gemeinschaftsverhältnis auch mit dem gefallenen Menschengeschlechte wieder anzuknüpfen und zur Vollendung zu führen. Der Gedanke der Stellvertretung findet seine Geltung schon im Kreise der Familie, des Volkes; Christus aber kann Stellvertreter der Menschheit sein als der zweite Adam, der Repräsentant der Menschheit vor Gott, „sofern diese der religiösen Persönlichkeit noch ermangelt“. Vorausgesetzt wird dabei, daß es sich um Sühnung derjenigen Schuld handelt, welche wesentlich als Gattungsschuld der Menschheit anzusehen ist und noch nicht den vollpersönlichen, keineswegs den definitiven Widerspruch der einzelnen Subjekte gegen Gott bedeutet. Gemeint ist natürlich bei dieser Gattungsschuld nicht ein bestimmtes

Quantum von Sünde, sondern die gesamte Sünde der Menschheit, sofern sie eben noch jenen Charakter trägt. Nur die absolute und definitive Verwerfung Christi wäre davon ausgeschlossen. Es ist bemerkenswert, daß Dorner die universale Beziehung Christi zur Menschheit nicht auf seine Gottheit oder Logosstellung, sondern auf seine Bedeutung als zweiter Adam begründet (§ 120). Man wird dann noch weiter gehen müssen und die letztere zunächst aus der spezifischen göttlichen Sendung und bei Christo aus der entsprechenden Berufsübernahme herzuleiten haben, obgleich daneben eine eigentümliche Erschaffung oder Wesensausrüstung gefordert wird. Durch den Gedanken der Sendung und Berufsübernahme ist erst die Grundlage für eine wahrhaft ethische Auffassung der Stellvertretung und Genugthuung Christi mit deutlicher Entschiedenheit herausgestellt.

Unser Verfasser will nun aber auch eine quantitative und äußerlich-juridische Auffassung der Stellvertretung in jeder Weise ausschließen. Zwar gehört dies spezifisch zu der von Christo geleisteten Sühne, daß er für die Sünder den Tod erleidet; aber das sühnende und genugthuende Element selbst ist eine rein intensive Größe von durchaus ethischer Qualität, nämlich der entschiedene und vollkommen bethätigte Wille Christi, Gottes Strafgerechtigkeit durch Erduldung des Todesleidens für die Menschheit faktisch anzuerkennen, derselben Genüge zu leisten und so Gott zu heiligen durch die Befriedigung seiner unverbrüchlichen Rechtsgesinnung und Rechtsordnung. Daß Christus einerseits im vollsten Gefühle des rechtmäßigen Gerichtes und Fluches Gottes über die Sünde der Menschheit und anderseits im reinsten Mitgefühle mit der sündigen und in Sünde verlorenen Menschheit jene Genugthuung durch die Übernahme des Todesleidens, welches ihm aus seiner Berufsstellung erwachsen mußte, geleistet hat, darin liegt die That der Sühne, in welcher obedientia activa und passiva sich vollkommen durchdringen. Gott aber, welcher in seiner heiligen Liebe diese Sühne selber veranstaltet hat, kann und will dieselbe als vollgültig für die Menschheit anerkennen, soweit sie von ihr nicht mutwillig zurückgestoßen wird, und so entsteht die objektive Thatsache der Versöhnung, faktisch ein neues Verhältnis, in welchem Gott zu

der Menschheit durch Christum steht und welches er in der Gnade des Evangeliums derselben zur Annahme darbietet.

Will man heutzutage den für das Christentum unentbehrlichen Gedanken einer wirklichen durch Christum gestifteten Versöhnung festhalten, so kann er wohl nicht besser begründet und ausgeführt werden, als dies durch Dorner geschehen ist. Durch die ethische Auffassung ist die Versöhnung hier nicht weggedeutet, sondern erst recht gedeutet. Es ist klar durchgeführt, daß es sich bei der Versöhnung um die Reparatur von Willensverhältnissen handelt, welche, nachdem sie durch die menschliche Willensthat der Sünde in Unordnung gebracht worden sind, auch nur durch entsprechende sittliche That wieder zurechtgebracht werden können. Zur Zurechtbringung einer so universalen Thatsache auf dem Gebiete der sittlichen Welt, wie sie in der menschlichen Sünde und Schuld gegenüber von dem heiligen Gotteswillen liegt, kann die bloße Erklärung oder Offenbarung göttlichen Gnadenwillens durch Christum nicht genügen; hier bedarf es wiederum der entsprechenden That und Thatsache von universeller Bedeutung.

Die Versöhnung ist nun auch perfekt als objektive Thatsache, aber freilich als eine ethische, welche daher auch die ethische Erneuerung in der Menschheit zu bewirken die Kraft hat, und als eine in der Person des Mittlers fortan begründete, von demselben nicht als äußerliches meritum abgelöste, welche daher auch fortwährend durch seine mittlerische Thätigkeit zugeeignet wird. Dies ist namentlich die Bedeutung „seiner fortgesetzten amtlichen Mittlerschaft im Himmel“ (vgl. S. 756 f.).

Gewiß können wir unsere Übereinstimmung mit dem urkundlichen Zeugnisse der Apostel und die wesentlichen Interessen unseres Glaubens an Christum nur dann wahren, wenn wir mit unserem Verfasser sein verklärtes persönliches Fortleben und Fortwirken im Himmel, wie es sich durch seine Auferstehung und Erhöhung wesentlich vermittelt und durch seine Geistessendung noch besonders manifestiert hat, und schließlich die Vollendung desselben in seiner letzten herrlichen Erscheinung annehmen. Aber die Glaubenslehre muß wohl darauf verzichten, die Art des Fortwirkens Christi im Himmel und vom Himmel her genauer beschreiben zu wollen.

Auch Dorner mahnt, sich zu bescheiden (S. 675), macht aber doch selber zu weit gehende Versuche. Weil wir den Zustand und das Wirken Christi im Himmel ohne Aufhebung seiner wahren, wenn auch verklärten Menschheit und in der Kontinuität mit seinem irdischen Lebenswerke und seinen Stiftungen auf Erden denken müssen, so ist uns jedenfalls verwehrt, seine Existenz und Wirksamkeit der göttlichen gleichzusetzen oder ihn über die Stellung des mediator salutis hinauszurücken. Wir werden also seine wesentlich auf das Gnadenreich beschränkte Fortwirkung auch immer durch den heiligen Geist (den *ἄλλος παράκλητος*) vermittelt denken müssen. Nur so bleibt auch diesem und seiner Heilswirksamkeit die spezifische Dignität und Bedeutung neben dem erhöheten Christus gewahrt, was bei Dorner trotz der darauf gerichteten Tendenz nicht völlig geschehen ist (vgl. § 129). Zwar ist seine Bemerkung sehr zutreffend, daß durch die Einwohnung des heiligen Geistes in den Gläubigen neben der Abhängigkeit eine gewisse Gleichartigkeit mit Christo hergestellt werde (S. 697). Aber die hierin angedeutete Stellung des erhöhten Christus zu dem heiligen Geiste schließt nun wohl die Vorstellung aus, daß er selber als der mit der Menschheit geeinigte gottgleiche Logos unmittelbar in göttlicher Absolutheit (metaphysisch) in der Welt gegenwärtig sei und wirke.

Der zweite Hauptabschnitt in der Lehre vom christlichen Heile bezieht sich auf die Kirche oder das Reich des heiligen Geistes. Entsprechend der Stellung des Subjektes zur Kirche nach protestantischer Auffassung wird zuerst die Entstehung der Kirche durch Glauben und Wiedergeburt der Einzelnen abgehandelt. Ganz zutreffend wird das Verhältnis von Gnade und Freiheit bei der Bildung des Glaubens entwickelt. Der Glaube ist Gottes Werk, aber vermittelst der von Gott erneuerten menschlichen Freiheit (vgl. noch S. 767 ff.). Als Werk Gottes, meint unser Verfasser, trage er auch die *ζωὴ αἰώνιος* bereits unverlierbar in sich und verleihe die Gewißheit der göttlichen Erwählung. Diese freilich auch von Schleiermacher, Rothe, Nitzsch, J. Müller vertretene Anschauung scheint uns aber mit der anderen Thatsache unvereinbar, daß der Glaube doch auch zugleich That der menschlichen Freiheit ist.

Als Stand der Wiedergeburt wird der neue Lebensstand des Glaubigen bezeichnet. Aber mit Nachdruck wird hervorgehoben, daß der prinzipiell neue Charakter desselben zunächst durch den Akt und Besitz der Rechtfertigung dargestellt werde, welche das sachlich voranstehende und übergeordnete, zugleich das eo ipso vollendete Moment bildet. Der Verfasser bemüht sich nun, hier in ausdrücklicher Übereinstimmung mit Ritschl (S. 754 Anm.), sehr entschieden, jede Abhängigkeit der Rechtfertigung von der Wiedergeburt oder von dem Sein und Wirken Christi in uns abzuwehren, im Unterschiede von jenem aber bezieht er den Rechtfertigungsakt als Urteil Gottes direkt auf den Einzelnen. Er verknüpft denselben aufs engste mit jener auf Grund der Versöhnung vermittelst des Evangeliums erfolgenden ganz freien Anerbietung der Gnade in Christo, durch welche Gott in dem empfänglichen Sünder den Glauben weckt und schafft. Der Glaube, welcher das freie Anerbieten der Gnade in Christo von Gott sich zueignet, empfängt aus demselben das Urteil der Rechtfertigung, Christus, von welchem er sich in der Kraft des heiligen Geistes hat aneignen lassen, ist seine Gerechtigkeit geworden, dieser Glaube ist aber an sich selber auch schon das Prinzip des neuen Lebens für Gott und in Gott in der durch ihn gestifteten persönlichen Gemeinschaft mit Christo. (S. 730). Eben daher können Rechtfertigung und Wiedergeburt auch noch nicht in der Kindertaufe sich vollziehen und die letztere ist nicht (mit Frank u. a.) bloß als objektives Vermögen zum Glauben oder als Voraussetzung der Bekehrung aufzufassen (S. 741 f.). Nur dem unter göttlicher Einwirkung gebildeten persönlichen Glauben gegenüber kommt die Rechtfertigung zum Vollzug, mit diesem ist aber dann auch die Wiedergeburt gesetzt. Daß die Rechtfertigung durch ein ausdrückliches Handeln Gottes in der Zeit an den Einzelnen geschehe und nicht als Gemeindebesitz demselben zufalle, ist sicherlich die genaue paulinische und lutherische Lehre, durch welche auch allein die absolute Bedeutung des in Christo gesetzten religiösen Verhältnisses in dem Mittelpunkte desselben sowie zugleich der unbedingte Wert der einzelnen Gläubigen als Kinder Gottes gewahrt und recht verständlich gemacht werden. Schiebt man, wie vor allem im Katholicismus, teilweise auch bei

Ritschl geschieht, bei Schleiermacher aber wenigstens nach einer Seite hin in der Konseqenz seiner Auffassung liegt, im Akte der Rechtfertigung die Kirche oder Gemeinde zwischen Gott und Christum einerseits, den Glaubigen anderseits hinein, so droht gerade der Kern der Sache, das Grundprinzip des reformatorischen Glaubens, mehr oder weniger verloren zu gehen. Auf protestantischer Seite wird dann die Rechtfertigung allerdings nicht zu einem Akte des menschlichen Priesters, aber wohl des bloßen menschlichen Bewußtseins, welches nur auf die allgemeine göttliche Gnadenbezeugung in Christo reflektiert. Die Schwierigkeit, jenes Handeln Gottes in der Zeit an den Einzelnen sich vorstellig zu machen, darf von der Annahme desselben nicht abhalten, vielmehr hat unsere Anschauung über Gottes Wesen und Wirken gerade auch von jener Annahme aus sich zu gestalten.

Daß der Vorwurf der Äußerlichkeit oder Beeinträchtigung des ethischen Elementes gegenüber von der echt evangelischen Rechtfertigungslehre ungegründet sei, vermag der Verfasser im folgenden schlagend zu beweisen (S. 767—778). In dem Glauben, welcher die Rechtfertigung sich aneignet, vollzieht das Subjekt einen so intensiven und prinzipiellen sittlichen Akt, eine solche Ummandlung seines innersten Denkens und Wollens in seinem Herzen, also seiner sittlichen Grundstellung, und zwar in der Richtung auf Gott hin, zu einem Leben in der Liebe Gottes, daß damit seine radikale sittliche Erneuerung im Prinzip gleichfalls vollbracht ist.

Der kurze Abschnitt von der Heiligung (§ 133), in welchem die Konsequenz aus dem vorhin entwickelten Gedanken über die mit der Rechtfertigung verknüpfte (sittliche) Wiedergeburt für die Fortsetzung des Christenlebens gezogen wird, leitet zum Bestehen der Kirche über durch den Hinweis, daß das neue Leben des Christen notwendig einen Zug zur Gemeinschaft, die vollkommene Nächstenliebe und damit den Trieb in sich schließt, das persönliche Leben nur in einem entsprechenden Leben der Gattung zu führen und zu vollenden. Zu demselben Ziele leiten von der objektiven Seite Christus und der heilige Geist. — In gedrängter Kürze werden in dem Abschnitte vom Bestehen der Kirche eine Reihe der wichtigsten unmittelbar auch in das praktische Leben der Kirche

eingreifenden Fragen in vortrefflicher Weise abgehandelt. Leider kann der Inhalt derselben hier kaum mehr angedeutet werden. In der Lehre von den Sakramenten, welche mit dem Worte dieselbe Wirkung, vor demselben voraus den Vorzug der objektiven Gnadenanbietung an die Einzelnen haben, vergißt der Verfasser den Grundartikel von der Rechtfertigung allein durch den Glauben nicht und hält jeden hyperphysischen Substanzialismus, jede Art von unmittelbarer Naturwirkung, jede Spur eines magischen Einflusses fern. Dennoch wird die Kindertaufe gerade als die rechte Taufe aufgezeigt, aber Taufe und Wiedergeburt fallen nicht notwendig zusammen. „Das heilige Abendmahl ist nicht bloß Erinnerungszeichen an Jesu Leidensverdienst und Tod, sondern im Anschluß an das Passa, dessen Vollendung es ist, das Gemeinschafts- oder Bundesmahl Neuen Testamentes zwischen Christus dem Haupt und den Seinigen einerseits und zwischen den Gläubigen unter einander, bereitet von dem Herrn selbst, welcher Geber und Gabe zugleich seinen Leib und sein Blut zur innigsten Vereinigung mit ihm und unter einander seinen Gästen mitteilt" (§ 143). Nun redet aber Dorner gar nicht von einer besondern substantiellen Gegenwart, etwa des verklärten Leibes und Blutes Christi (materia coelestis), welche ihm durch die Einsetzungsworte nicht angezeigt erscheint, sondern nur von einer Gegenwärtigkeit seiner realen gottmenschlichen Person überhaupt, welche dem Glauben durch den Stiftungswillen Christi für die Feier des Sakramentes verbürgt ist.

Zum Schlusse noch einige Andeutungen aus der Eschatologie oder „der Lehre von der Vollendung der Kirche und der Welt". Die Wichtigkeit derselben als Schlußstein der christlichen Glaubenslehre wird nachdrücklich hervorgehoben. „Die Christen sind ein prophetisches Geschlecht, sie wissen von dem Ende und der Vollendung des begonnenen Gotteswerkes" (S. 920 f.). Der spezifische Kern der christlichen Eschatologie liegt in der Erwartung der persönlichen Wiederkunft Christi. Die kirchliche Eschatologie, welche in einseitigem, unhistorischem Idealismus den Mittelzustand verwirft und das Interesse für die Heiligkeit gegenüber von demjenigen für die Seligkeit zu sehr zurücktreten läßt, über den Ver-

lauf der letzten Vollendung des Gottesreiches unsicher bleibt, den innigen Zusammenhang zwischen Geist und Natur, sowie zwischen der geschichtlichen Entwickelung und der definitiven Vollendung verkennt, ist in diesen Punkten zu korrigieren, beziehungsweise zu ergänzen. Für die nähere Ausführung des Verfassers müssen wir aber auf das Werk selbst verweisen. Gerade seine Eschatologie giebt demselben noch einen erhebenden Abschluß.

Die kurze Besprechung unseres umfangreichen Werkes hat von dem außerordentlichen Reichtum seines Inhaltes nur eine unvollkommene Vorstellung erwecken können. Möchte dieselbe wenigstens seine Eigentümlichkeit und seinen hohen Wert gebührend zur Anschauung gebracht haben. In jedem Falle gehört dasselbe zu den bleibenden Denkmalen evangelischer Theologie in unserem Jahrhundert. Und wenn auch im weiteren Verlaufe der dogmatischen Entwickelung Inhalt und Methode der Glaubenslehre noch manche eingreifende Änderung erfahren, wenn die Glaubenslehre namentlich mit Recht auf einen engeren Kreis der Darstellung sich zurückziehen sollte, so wird eine so reife und geläuterte Frucht theologischer Lebensarbeit der dogmatischen Erkenntnis doch noch lange die edelste Nahrung und die reichste Förderung gewähren.

Tübingen. D. **Hermann Weiß.**

2.

La bible au 16ème siècle. Étude sur les origines de la critique biblique par **Samuel Berger.** Paris 1879.

Der Verfasser geht von der treffenden Bemerkung aus, man könne nicht würdigen, was die Reformationszeit für die Bibel geleistet habe, wenn man sie nicht an ihrer nächsten Vergangenheit mißt. Deshalb schickt er eine Einleitung über das Ende des Mittelalters voran. In einem Kapitel über den Gebrauch der Bibel teilt er mit, wie hoch die Vulgatahandschriften und dann auch die

der Umarbeitungen des Guiards in den Inventarien der Kloster- und Kapitelbibliotheken geschätzt werden, wie hoch ihre Kaufpreise waren, endlich um wie viel man sie verlieh. Die an sich trockenen Angaben bieten Gelegenheit zu belehrenden Einblicken in die litterarischen und christlichen Verhältnisse; man erfährt, wer sich mit biblischen Studien beschäftigen konnte, und auch in welchen Kreisen man auf dieselben Wert legte. In dem 2. Kapitel handelt der Verfasser von den verbreiteten Handbüchern zum Studium der Bibel. Auch hier stellt er einen sehr richtigen Gesichtspunkt auf. Man denkt bei diesen Studien zunächst an die bedeutenden Schriftsteller des blühenden Mittelalters, an jene großen Scholastiker, deren meiste zugleich auch eifrige Exegeten waren. Der Verfasser meint feststellen zu können, daß die Beschäftigung mit diesen Arbeiten wenig verbreitet war; selbst in ihren eigenen Orden habe man sich mit den betreffenden Arbeiten der führenden Geister nicht viel abgegeben. Daher ist viel wichtiger zu wissen, was in den niederen klerikalen Schichten vorging. Zunächst lernt der Leser eine Methodologie des exegetischen Studiums etwa aus dem dreizehnten Jahrhundert kennen: Epistola anonymi ad Hugonem amicum sum. De modo et ordine legendae sacrae paginae (D. Martène, Thesaur. novus I, 486). Dann erwähnt Verfasser der bekannten Glossen des Walafried und Anselm und geht sodann zu einer Aufzählung und Beschreibung der gebrauchtesten Glossarien über. In einem 3. Kapitel giebt er durch eine Blütenlese aus denselben eine Vorstellung davon, welches Verständnis der Bibel man durch dieselben gewinnen konnte. Diese Skizze ruht auf des Verfassers Dissertatio critica pro lic. docendi: de glossariis et compendiis quibusdam medii aevi . . (Paris 1879). Dieselbe behandelt im 1. Teil ein glossarium vetus, welches im Mittelalter dem Salomo von Constanz, neuerdings einem sonst unbekannten südfranzösischen Goten Ansileubus zugeschrieben wird; des Lombarden Papias elementarium doctrinae erudimentum; des Bischof Hugutio von Ferrara derivationes maiores [1]); des Wilhelm von Bretagne Schriften in prologos librorum und

1) Die Quelle für das bekannte „per contrarium dicitur lucus a lucendo“.

opuscul. de significationibus vocabulorum bibliae, vielleicht das beliebteste Handbuch der Franziskaner, gebraucht unter dem Titel Partionarius, während die Dominikaner die Bearbeitung des Johann von Genua: Catholicon, bevorzugten. Diese jüngste Arbeit entstammt noch dem 13. Jahrhundert. Ein Anhang verfolgt den Betrieb in das 15. hinein. Der zweite Teil beschäftigt sich ausführlich mit dem Mammotrectus des Marchisino aus Reggio, welcher nach 1279 und vor 1312 geschrieben sein müsse. Für jede dieser Schriften ist ein genauer Nachweis der bekannten Handschriften, ihrer Drucklegungen, eine kritische Untersuchung über den Verfasser, endlich eine Charakteristik gegeben, welche den Eindruck von Sachkenntnis, Geschick und Genauigkeit machen; doch ist hierin der Berichterstatter nicht urteilsfähig. In dieser Litteratur sieht man die exegetische Überlieferung, zähe in ihrem Stoffe, immer die Vorgänger ausschreibend, in Unwissenheit und Unarten versinken, bis endlich jenes Ungetüm eines biblisch-kirchlichen Lexikon des Wissenswürdigen herauskommt, wie es die Humanisten zu verspotten liebten und wie es seinen Wert kennzeichnend in seiner Überschrift an der Stirn trägt; Mammotrectus ist eine allmählich entstandene Verdrehung des Wortes μαμμόϑρεπτος (Spätsäugling), dessen sich Augustin in Ps. 30 bedient, um verschuldete christliche Unreife zu bezeichnen.

Berichterstatter steht nicht an, diese Einleitung, und namentlich diese beiden Kapitel sammt der Dissertation als denjenigen Teil der Schrift zu bezeichnen, der uns deutschen Theologen der wichtigste sein muß. Er ist in seinen Einzelheiten überaus lehrreich; namentlich auch in den Angaben über die Anzahl und die Zeit der gedruckten Ausgaben. Der Mammotr. gehört unter die ältesten Drucke und erscheint in Paris nach 1521, im 15. Jahrhundert 33 Male in drei Textfamilien, welche auf Mainz, Straßburg und Venedig zurück gehen. Erklärlich genug, daß man ihn als abschreckendes Beispiel bei Bebel, Erasmus, Rabelais, Luther genannt findet; kennzeichnend aber auch, daß Geiler aus ihm empruntait les digressions etymologiques dont il ne lui déplaisait pas d'émailler ses discours (p. 22).

Der Hauptteil der Abhandlung beschäftigt sich in 4 Kapiteln

mit der humanistischen Bewegung. Zuerst wird die erwachende Aufmerksamkeit an den französischen Drucken von 1477 ab und an den Arbeiten des Faber Stapul. dargestellt. Dann folgt eine Schilderung des Erasmus als Bibelforschers, eine Nebeneinanderstellung seiner und der komplutensischen Arbeit am Neuen Testamente; zuletzt eine Darlegung seiner Kritik. Drei weitere Kapitel behandeln Luther, und als seine Folie Karlstadt; je eines Zwingli und Calvin. Die drei letzten, Beza und die Stephanus, das Tridentinum und die Dogmatik besprechend, leiten zu der nachreformatorischen Zeit über. — Auch diese Abschnitte sind unter selbständigem Einblick in die Quellen gearbeitet und werden für viele Leser manche neue Einzelnheiten bringen. Im Ganzen aber zeigen sie uns nichts, was wir Deutsche nicht schon öfter gelesen hätten.

Um diesen Abschnitt der Arbeit recht zu beurteilen, muß man den zweiten Titel derselben allein im Auge behalten, denn der erste erweckt Erwartungen, welche durchaus nicht befriedigt werden. Die Überschrift: „Die Bibel im sechzehnten Jahrhundert“ ist schon deshalb unzutreffend, weil der Verfasser auf das 15. Jahrhundert zurückgreifen muß und das letzte Dritteil des 16. gar nicht in seinen Arbeitkreis einschließen will. Es ist aber doch wunderlich, zu behaupten, die Menschen dieses großen Zeitabschnittes gehörten eigentlich in das 17. Jahrhundert (p. 173), weil dieses die Epoche der Orthodoxie sei. Vielmehr meint der Verfasser die Reformationsepoche, und so hätte er auch schreiben sollen, und würde er vielleicht geschrieben haben, wenn er nicht im Blick auf den Humanismus eine neutralere Bezeichnung gewünscht hätte. Und hierzu liegt wohl der tiefere Anlaß in dem, was im Folgenden zu erinnern ist. Wichtiger nämlich ist die Ausstellung, daß die Überschrift berechtigt, sachlich mehr zu fordern. Es ist doch sehr einseitig, die Vorbereitung der humanistisch-reformatorischen Bewegung nur mit kurzen Andeutungen über „la bible en France“ darzustellen, ohne der großen Bewegungen zu gedenken, welche für weite Kreise der Gebildeten und in manchen Gegenden auch des Volkes die Bibel in den Brennpunkt der Teilnahme gestellt hatten. Es soll dem geschichtlichen Verfahren nicht sein Recht bestritten werden, an einzelnen Erscheinungen ganze Bewegungen und Zeiten

zur Anschauung zu bringen. Allein eine einseitige Anwendung desselben hat auch ihr sehr Bedenkliches. Empfangen jene Einzelnen nicht wenigstens andeutungsweise ihren Hintergrund an den Gruppen, aus denen sie sich herausheben, so wird der Leser ein falsches Bild von ihrer Arbeit und ihrem Werte empfangen. Dies dürfte auf die Behandlung des Erasmus Anwendung leiden. Ferner bezieht sich die Darstellung eigentlich nur auf die wissenschaftliche Behandlung der heiligen Schrift und deren grundsätzliche Voraussetzungen, welche eben auch dogmatische sind. Aber die Bibel hat in dieser Zeit noch andere Dinge ausgerichtet, als daß sie sich als Gegenstand einer Behandlung darbot, in welcher die Anfänge unserer Text- und Litterarkritik zu erkennen sind. Diese letzte Seite der Vorgänge vornehmlich darzustellen, ist gewiß durchaus zulässig; aber es ist falsch, wenn man sie durch einen solchen anspruchvollen Titel als die Hauptsache hinstellt. Übrigens ist für diese Epoche die Ablösung jener Seite von dem Ganzen der Bewegung besonders mißlich.

Der Verfasser zeigt nun, wie der Humanismus in Erasmus die Kritik der Bibel mit den vorhandenen Mitteln geübt; wie Luther in seiner persönlichen Stellung zum „Worte Gottes" sie freigelassen; wie Calvin, als Vertreter du vray et naturel sens de l'Escriture, qui est simple et nayf der treffliche Exeget ist (Luther, l'enfant du peuple, le moine mendiant, a soutenu le combat contre le moyen âge; Calvin, ce fils de la Renaissance et cet esprit français, ce génie victorieux, est venu en triompher (!) [p. 127]); wie endlich mit der Frage nach der autoritativen Lehrquelle die Lutheraner in die Wege der reformierten einbiegen, die Bibel zum quellenmäßigen Lehrgesetz zu machen, und wie hierdurch die Kritik aus der protestantischen Theologie verjagt wird. Den Ausblick eröffnet einerseits eine Bemerkung bei Gelegenheit von Karlstadt, welcher allein die geschichtliche Überlieferung wollte über die Kanonicität entscheiden lassen: la thèse de C., inaperçue et oubliée, devait être reprise par Pighius et par les Jésuites, elle devait devenir la doctrine de l'Église catholique avant de servir de point de départ aux travaux de la critique moderne (p. 96). Anderseits benutzt der Verfasser Ritschls

Kritik des Ausdruckes „formales Prinzip des Protestantismus“ p. 176 sq., um zu betonen: „ce n'est pas l'autorité de l'Écriture qui a fait la Réforme . . . Ceux des réformateures qui ont consideré la Bible avec le plus d'amour et de respect, sont aussi ceux qui ont mis le plus de sincérité et l'interêt le plus personnel dans cette récherche et dans cette étude de la Parole de Dieu que nous appelons la critique.“ Mit diesem tönenden Schlußurteile vergleiche man über Calvin und sein moins de conséquence et moins d'interêt personnel, seine infériorité comme critique p. 124 samt der Ausführung über seine persönliche Stellung zum Gottesworte p. 116 sq., über Luther p. 106 sq., questions de critique, qui ne l'ont occupé que peu de temps . . . une résignation qui est bien près de l'indifference.

Trotz dieser sichtlichen Widersprüche, denen sich noch andere anfügen ließen, liegt in der Darlegung des Verfassers überall eine gewisse Wahrheit. Die Verschiefung fließt, wie dem Berichterstatter scheint, einmal aus der nicht scharfen Bestimmung der Begriffe von Kritik und von wissenschaftlicher Betrachtung und Behandlung der Bibel; sodann aus der Vereinzelung, in welche durch den herrschenden Gesichtspunkt die angeführten Äußerungen der Männer über die Schrift geraten; es treten da die Beziehungen nicht heraus, in welchen dieselben sonst stehen. Darum erscheinen denn auch Vorkommnisse wie Karlstadts kritische Arbeit von einer grundsätzlichen Tragweite, welche ihnen als Wiederholungen von solchem, was der Hauptsache nach längst vorhanden war, nicht zukommt. — Eine Besprechung der Ansichten, welche der Verfasser der deutschen komparativen Symbolik entnommen hat, ist hier nicht am Platze.

Man versteht die Arbeit als eine geschichtliche Apologie der Schriftkritik gegen das strenge reformierte Vorurteil; aber es will scheinen, sie sei nicht durchaus gelungen, weil sie die positive Ergänzung vermissen läßt, welche eine Darstellung bieten würde, die sich mit vollem Recht überschriebe: Die Bibel im 16. Jahrhundert, und nicht bloß: Die Anerkennung der Berechtigung und die Ausübung der Bibelkritik in der Reformationszeit.

M. Kähler.

Inhalt des Jahrganges 1882.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Zweites Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Seite

Rezensionen.

Miscellen.

Drittes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Viertes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

---

15 — 13

Theologische Studien und Kritiken.

25

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

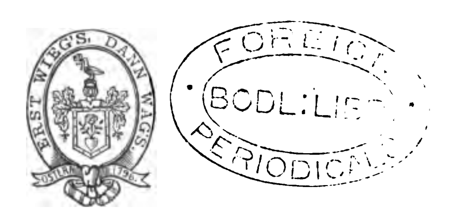
und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann

herausgegeben
von

D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1882, erstes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1882.

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theol. Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Professor D. Riehm oder Konsistorialrath D. Köstlin in Halle a/S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redaktionsgeschäft nicht beteiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reiches, sowie aus Österreich-Ungarn, werden Manuskripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

Friedrich Andreas Perthes.

Da ich im Laufe d. M. eine achtmonatliche wissenschaftliche Reise nach Italien antrete, bitte ich, bis Ende April 1882 alle Einsendungen für die **„Zeitschrift für Kirchengeschichte“** an

Herrn Professor D. Theodor Kolde
in Erlangen

richten zu wollen, welcher die Freundlichkeit haben wird, mich in der Redaktion zu vertreten.

Marburg, im August 1881.

Th. Brieger.

Inhalt.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

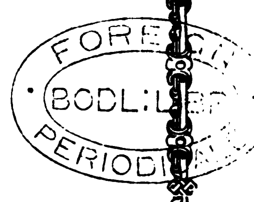
und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann

herausgegeben
von

D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1882, zweites Heft.





Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1882.

Inhalt.

Seite

Abhandlungen.

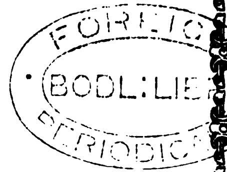
Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Miscellen.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.



Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann

herausgegeben
von

D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1882, drittes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1882.

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theol. Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Professor D. Riehm oder Konsistorialrath D. Köstlin in Halle a/S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redaktionsgeschäft nicht beteiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reiches, sowie aus Österreich-Ungarn, werden Manuskripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

Friedrich Andreas Perthes.

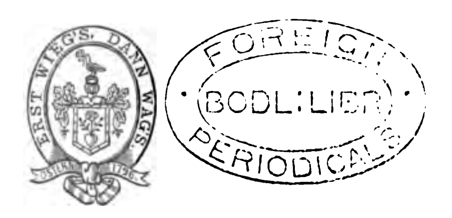
Inhalt.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,
begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1882, viertes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1882.

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theol. Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Professor D. Riehm oder Konsistorialrath D. Köstlin in Halle a/S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redaktionsgeschäft nicht beteiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reiches, sowie aus Österreich-Ungarn, werden Manuskripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

Friedrich Andreas Perthes.

Inhalt.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

